المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الخامس

١٢

النظر والمعارف

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

المُغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الثاني عشر

النظر والمعارف

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : **Al-Mugnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl**

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm — قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st — الطبعة : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon, Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢‎
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣‎
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصَّاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هذا هو الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ **أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي**: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ **في الطبقات**: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري،** وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنِّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّاً منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولـمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعابِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي الكلام في هذا الجزء ينصبّ على ثلاثة أجناس:

الجنس الأول في النظر[١].

والجنس الثاني في العلم[٢].

والجنس الثالث في المعرفة[٣].

ويكاد الكلام في النظر يستأثر بجميع المباحث، لأن العلم والمعرفة ليسا إلّا ثمرة له.

يحاول عبد الجبار أن يشرح النظر، ويبيِّن طرائقه، ووجه الحاجة إليه، ويناقش في إسهاب الشُّبَه التي أُثيرت حوله. يقف في شرحه عادة عند عرض آراء المعتزلة، وخاصة شيخيه الجبائيين، وفي مناقشته عند الرّد على خصومهم أو مَن لا يرتضيه من بينهم. وهو مؤرّخ جامع يلمّ بالفِرَق المختلفة، وعلى الأخص بالأشاعرة الذين قضى شبابه بينهم، وجدليّ ماهر يعرف كيف يفنّد الحِجَج وينقض البراهين. وإن لم يخلّ من تكرار واستطراد وتشعّب وتفريع، بحيث يعزّ على القارىء أحيانًا متابعته.

يُطْلق النظر على معانٍ، فيُراد به الرؤية، والإحسان والرحمة؛ ونظر القلب، وهو المقصود هنا، لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة[٤].

(١) المغني ١٢/٣ ـ ١٦٠. (٢) م.ن. ١٢/١٦٠ ـ ٢٧٠.

(٣) م.ن. ١٢/٢٧٠ إلى آخر الكتاب.

(٤) عبد الجبار، المغني ١٢/٤، النظر والمعارف، ١٩٦٢.

وقد دعا الله إليه: «أوَلم ينظروا في ملكوت السمٰوات والأرض»، و«في الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون». وهو واجب عند المسلمين جميعًا، ويعوّل عليه المعتزلة كل التعويل، لأن العقل قبل السمع، وكان الناس قبل ورود الشرائع يحتكمون إلى عقولهم فيحسّنون ويقبّحون. وما دام النظر واجبًا، فالتقليد فاسد، ويؤدّي إلى جحد الضرورة. لأن تقليد مَن يقول بِقِدَم الأجساد مثلًا ليس أولى من تقليد مَن يقول بحدوثها، والقول بهما أو بغيرهما مُحال[١]. ولم يترك الأمر في الأنبياء وهم أولى بالتصديق لمجرد التقليد، بل أقاموا الدليل دائمًا على صدق دعوتهم وأُيِّدوا بالمعجزات[٢].

ولا بدَّ للنظر من موضوع هو المنظور، فهو كالاعتقاد يجب أن يتعلق بغيره[٣]. تدعو إليه الدواعي والخواطر، فتنبعث النفس نحوه[٤]. ويختلف المعتزلة في تفسير معنى الخاطر، وهم في حرية تفكيرهم البالغة كثيروا الخلاف فيما بينهم. فيرى أبو علي الجبائي أنه ظنٌّ واعتقاد[٥]، ويذهب ابنه أبو هاشم إلى أنه كلام[٦]، والواقع أنه معنًى يقوم بالنفس[٧]. ومن لطف الله أن جعل المكلّف بحيث ترد عليه الخواطر، فيعمل بمقتضاها[٨]. وعلى هذا لا يجب النظر على الصبي ولا على البليد والغبي، لأنهم لم يهيَّئوا له[٩].

والنظر فعل كسائر الأفعال يصدر عن إرادة العبد وقدرته[١٠]، ويجوز فيه القلَّة والكثرة[١١]، ويستحق الثواب والعقاب[١٢]، ويطبق عليه مبدأ الحسن والقبح، وإن غلا بعض المعتزلة وعدّه حسنًا دائمًا، وأنكر النظر الخاطىء والفاسد[١٣]. وما دام النظر فعلًا من أفعال العبد، أمكَن أن يتولَّد عنه فعل آخر هو من عمل الإنسان أيضًا، ومن حقه أن يولّد العلم، وكل قيمته في هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٩.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٨٦، ٣٩٠.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٠١.
(٦) المصدر السابق، ص ٤٠٣.
(٧) المصدر السابق، ص ٤١٠.
(٨) المصدر السابق، ص ٤٩٥.
(٩) المصدر السابق، ص ١٤٩، ١٥٠، ٢٢٣، ٢٢٤.
(١٠) المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(١١) المصدر السابق، ص ١٠.
(١٢) المصدر السابق، ص ٤٤٥.
(١٣) المصدر السابق، ص ١١٦ ـ ١٢٢.

التوليد[١]، يولّد العلم متى كان نظرًا من عاقل في دليل معلوم على الوجه المطلوب[٢]، وتكثر العلوم بكثرة النظر وتقلّ بقلّته[٣].

ولفكرة التولّد، التي توسّع فيها بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) رئيس معتزلة بغداد، تطبيقات كثيرة، من بينها تولد العلم عن النظر، ولكنه مليء بالمشاكل. ويبدو أن عبد الجبار يدرك ذلك تمامًا، فيبسط فيه القول بسطًا، ويشرح كيف يتولّد العلم عن النظر، ويرد على الشبه وما أكثرها. ذلك لأن من النظر ما لا يولد علمًا، بل يولد جهلًا أو ظنًّا أو شكًّا، ومنه ما لا يولّد شيئًا مطلقًا[٤]. ومن العلم ما يتم عن طريق الوحي والإلهام[٥]، ولا سبيل لمؤمن أن ينكر ذلك. وأبو عثمان الجاحظ (٢٥٥ هـ)، وهو معتزلي كبير، يقول بالطبائع، فليس للعباد من فعل سوى الإرادة، وما عداها إنما يقع منهم طبعًا لا اختيارًا[٦]. فالعلم ليس فعلًا للعبد، ولا متولّدًا عن فعل آخر، وإنما يتم بالطبع والضرورة. وعبثًا يحاول عبد الجبار نقض ذلك كله، وردّه إلى وجهة نظر المعتزلة الصحيحة[٧]. لأنه إما أن يضيق دائرة النظر، فيصبح لا جدوى له، أو يقع في متناقضات لا حصر لها، والغلو في فكرة يؤدّي أحيانًا إلى هدمها. وكثيرًا ما أخذ المعتزلة أنفسهم بأصول ومبادىء تضعهم في مآزق يعزّ الخروج منها، برغم براعتهم في الجدل والمناقشة.

والعلم والمعرفة عند عبد الجبار لا يختلفان، هما معًا وليدا النظر. والعلم بالنسبة للعباد تبيّن وتحقّق، ويسمى فهمًا وتفقّهًا وفطنة[٨]، وهو على كل حال ما تسكن إليه نفس العالم، فليس من العلم في شيء ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده[٩]، وهنا يجاري عبد الجبار شيخيه الجبائيين، وهو يُؤْثرهما على غيرهما بوجه عامّ، فيضيّق دائرة العلم، ويقصره على الاعتقاد. والسوفسطائية والسمنية والشكاك جميعًا لا علم عندهم ولا عقيدة لهم، والأولى إلا

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١١.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٤ ـ ١١٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٩٦.
(٦) المصدر السابق، ص ٣٠٦.
(٧) المصدر السابق، ص ٣١٤.
(٨) المصدر السابق، ص ٦.
(٩) المصدر السابق، ص ٢٣.

نحاججهم[١]. والعلوم والمعارف تنقسم إلى قسمين: ضرورية ومكتسبة، وطريقها جميعًا الإدراك سواء أكان حسيًّا أم ذهنيًّا[٢]. ومن الخطأ ما يقال من «أن الحواس تقضي على العقول، أو العقول قاضية عليها»[٣] فإن الحقائق لا تصير علمًا إلا بعد أن تدرك، وما الحواس إلا أبوب للمعرفة[٤].

أشرنا من قبل إلى بعض المشاكل والشُّبَه التي حاول عبد الجبار حلّها، ولا نستطيع أن نسترسل معه في سردها خصوصًا وهو لا يقف عن الشُّبَه التقليدية التي سبق أن أُثيرت وردّ عليها، بل يضيف إليها شُبَهًا أخرى تصوّرها وحاول أن يجيب عنها. فيقول مثلًا لو كان النظر وحده يُوجِب العلم، لم يوثق بصحته دائمًا، لأن الناظر قد يجهد نفسه فيخطىء[٥]؛ والعقل، وهو آلة للنظر، عرضة للضعف والنقصان كباقي الآلات[٦]. وقد يعدل الناظر عن الصواب لمَغنَم أو مَغرَم[٧]، وكيف نثق بالنظر ونحن نغيّر آراءنا من حين لآخر؟ فنعتنق مذهبًا ثم نعدل عنه[٨]، وعبد الجبار نفسه كان في أول أمره أشعريًّا، ثم أضحى معتزليًّا متحمّسًا. ومهما يكن من أمر هذه الشُّبَه والرّدّ عليها، فإن صاحب «المغني» عالج موضوع النظر في غزارة وتوسّع.

والواقع أن هذا الموضوع استوقف الباحثين المسلمين، فلاسفة كانوا أو متكلّمين قبل عبد الجبار بنحو قرنين أو يزيد، وتأثروا فيه بالتراث اليوناني وجدل الفِرَق المختلفة. وعرضوا له في غير موضع، ولكن واحدًا منهم ـ فيما نعلم ـ لم يقف عنده قدر ما وقف ولم يحلله مثلما حلل؛ ولم يخلُ تحليله من شيء من المنطق وعلم النفس. ومما يلفت النظر أن أشعريًّا مُعاصرًا له، وبغداديًّا مثله، قدَّم لكتابه له بباب في «العلم وأقسامه وطرقه»، ونعني به الباقلاني (٤٠٣ هـ) صاحب «التمهيد»[٩]، الذي سَنَّ سُنَّة سلكها علماء الكلام من بعده. وأخذوا يقدِّمون لكتبهم بمقدمة هي أشبه ما يكون بنظرية في المعرفة

(١) المصدر السابق، ص ٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٩، ٦٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٨.
(٥) المصدر السابق، ص ١٤٥.
(٦) المصدر السابق، ص ١٥٢.
(٧) المصدر السابق، ص ١٢١.
(٨) المصدر السابق، ص ١٩٨.
(٩) أبو بكر الباقلاني، كتاب التمهيد، بيروت ١٩٥٧، ص ٦ ـ ١٦.

أو دراسة في الفلسفة العامة. ويكفي أن نشير إلى مثلين اثنين: أولهما فخر الدين الرازي (٦٠٥ هـ) الذي وقف الركن الأول من «المحصل»[١]، على العلم والنظر، والإيجي (٧٥٦ هـ) الذي عقد أيضًا الموقف الأول من كتاب «المواقف»[٢] للعلم والنظر.

ولا يقنع الإيجي بأن يعرض آراء مدرسة بعينها، بل يجمع الآراء على اختلافها، ويناقشها مرجحًا غالبًا ما ارتآه الأشاعرة. ويتلخص رأيهم في أن العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، وهذا ما ارتضاه الباقلاني. وينقسم إلى تصوّر وتصديق، والعلم الحادث ضروري ومُكتَسَب، والأول ما لا سبيل للانفكاك عنه، والثاني ما يمكن تحصيله. والضروريات وجدانيات، وحسِّيَّات، وبديهيات. وقد أنكر السمنية الحسِّيَّات، والسوفسطائية الحسِّيَّات والبديهيات معًا. والنظر فيما يرى الباقلاني هو ما يطلب به علم أو غلبة ظن، وقيل: هو اكتساب المجهول بالمعلوم. ومنه صحيح وباطل؛ وصحته بصحة مادته وصورته. والنظر الصحيح فقط هو الذي يفيد العلم. وإنما يحصل العلم بالعادة عند الأشعري، لا بالتوليد كما ذهب المعتزلة، ولا بالاستعداد والفيض كما يرى الحكماء. وشرطه على كل حال أن يكتمل عقل الناظر، وأن يتوفر له موضوع ينظر فيه.

لعل في هذا ما يفسِّر لنا لماذا عَنى عبد الجبار بمشكلة النظر، ووقف عليها جزءًا، وجزءًا كبيرًا، من كتاب «المغني». عَنى بها لِما لها من شأن في المدارس العقلية الإسلامية. وبخاصة لأن للمعتزلة فيها رأيًا حرص على أن يوضِّحه ويدافع عنه[٣].

والملفت، أن القاضي عبد الجبار قد عارض الجاحظ المعتزلي، وردّ عليه بحماسة نادرة، مفنّدًا آراءه الواحدة تلو الأخرى، ومتعجِّبًا أحيانًا من مقالته[٤]،

---

(١) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة، ١٣٢٣ هـ، ص ٢ ـ ٣٣.

(٢) الإيجي، المواقف، القسطنطينية ١٢٨٦ هـ، ص ١١ ـ ٨١.

(٣) اقتبست هذا المقطع من الكلام من مقدمة د. إبراهيم مدكور، محقِّق الطبعة الأولى الصادرة بالقاهرة.

(٤) المغني ١٢/٢٤٧ ـ ٢٦٥.

مُستَعينًا بكتب شيوخه من المعتزلة، «ككتاب نقض الإلهام» لأبي هاشم الذي نقل عنه القاضي نتفًا[1]، وهو في الأساس ردّ على الجاحظ، وأيضًا له «كتاب نقض المعرفة» و«كتاب البغداديات» و«كتاب الجامع الصغير» و«كتاب الأوامر» و«كتاب الأبواب».

وأما من مؤلَّفات أبي علي، فنقل القاضي عن «كتاب مسائل الخلاف» و«كتاب نقض المعرفة».

واستعان «بكتاب العلوم» لأبي عبد الله، و«كتاب المقالات» لأبي القاسم الكعبي البلخي، و«كتاب الآراء والديانات» لأبي الحسن النوبختي، و«كتاب الإلهام» للجاحظ الذي ردّ عليه.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٢٨/ ١٠/ ٢٠١٠

(١) م.ن. ١٢/٢٦٧ وما بعدها.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كتاب النظر والمعارف

الكلام في النظر[1] والمعارف[2]

هذا باب يشتمل على أجناس من الكلام: منها، الكلام في إثباتهما وبيان حقائقهما، وصحتها؛ لنبطل بذلك قول مَن زعم أن العلم غير صحيح من أصحاب التجاهل، وقول مَن زعم أن النظر لا يصحّ من أصحاب التقليد والإلهام والضرورة، ويتصل بذلك القول في النظر وأحواله، وما يولد وما لا يولد، على ما نفصله. ومنها، الكلام في أنه يصحّ تعالىٰ أن يكلّف العبد النظر والمعارف، ويتصل بذلك كون المكلّف قادرًا عليهما، وأن وجودهما من جهته على الوجه الذي كلّف، يصح إلى سائر ما يتصل بهذا الباب. ومنها، الكلام في وجوب النظر وحسنه، وأنه قد ثبت وجوبه على المكلّف، والقول في طريق وجوبه، ويتصل بذلك الكلام في الخاطر وغيره، بما عنده يجب النظر، وسائر ما يتصل به من فروع هذا الباب.

ونحن نأتي على ما لا بد منه في هذا الكتاب، ونلخصه ونوجزه بحسب الطاقة.

---

(١) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/١٨٨). وهو الفكر والتأمل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). هو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

(٢) المعارف: إن المعرفة والدراية والعلم نظائر. ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. إنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٦). المعرفة هي العلم بعينه. (تمهيد الأصول للطوسي ص ١٩٠).

[الباب الأول]

الكلام في الجنس الأول بما قدّمنا ذكره

فصل في بيان حقيقة النظر

[في بيان أن النظر المقصود هو الفكر]

اعلم، أن النظر، وإن كان متى أطلق، فقد تعبر به عن وجوه: عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي، التماسًا لرؤيته؛ وعن الرحمة والإحسان؛ وعن نظر القلب؛ وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر. لأنه لا ناظر بقلبه إلّا مفكرًا، ولا مفكر إلّا ناظرًا بقلبه؛ وبهذا تُعلم الحقائق. ألا ترى أنه لما كان لا جسم إلا طويلًا عريضًا عميقًا، ولا ما يختصّ بهذه الصفة إلا جسمًا، عُلم أن المستفاد، بقولنا: جسمٌ؛ فكذلك القول في الفكر. والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا. ألا ترى أن الخائف، من سبع في الطريق، يفكر في وجه التخلّص؛ وكذلك التاجرَ، يفكر في طريقة الربح؛ وكذلك المقوِّم، يفكر في طريقة العادة في بيع أمثال المقوَّم؛ والناظرَ، فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين، يفكر في الأدلّة على اختلافها. وكذلك ذلك يبيّن صحة ما قدمناه في حقيقة النظر.

فصل في بيان جنس النظر

[في بيان كون الناظر ناظرًا لعلّة ومقالة لأبي علي]

اعلم، أن الناظر يجد نفسه ناظرًا، لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرًا، وبين سائر ما يختصّ به من الأحوال؛ كما يعقل الفرق بين كونه معتقدًا ومريدًا.

ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منّا نفسه عليه؛ لأنه، في حكم المدرك، في قوة العلم به. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنه إنما حصل ناظرًا لمعنى، لأنه قد حصل كذلك مع جواز أن لا يكون ناظرًا، فكما أنه يجب أن يكون مريدًا لمعنى ومعتقدًا لمعنى، فكذلك يجب كونه ناظرًا لعلّة.

والطريقة التي قدّمناها في إثبات العلم في باب الصفات، تدلّ على إثبات النظر؛ فلا وجه لإعادتها.

وكلام شيخنا أبي علي[1]، رحمه الله، يدلّ على أن الناظرَ يدرك النظرَ، كما يدرك المريد الإرادةَ. وقد بيّنا أن الأمر بخلافه. لأنه لو أدرك ذلك، لوجب أن يحلّ محلّ الألم الموجود في بعضه. فكان يجب أن يفصل بين محله، وبين غيره على التفصيل، إذا لم تحصل هناك شُبهة. وفي بطلان ذلك، ودخول الشُّبهة في محلهما على العقلاء، دلالة على أن الناظر لا يدرك النظر.

فإذا بطل القول بكونه مدركًا، فيجب أن يكون طريق إثباته ما ذكرناه من استحقاق الناظر كونَه ناظرًا على الوجه الذي يقتضي إثبات الأغراض.

[في بطلان القول أن الناظر يكون ناظرًا لأنه فعل النظر]

ولهذه الجملة، قلنا: إن الناظر إنما يكون ناظرًا، لاختصاصه بحال، كما أنه يكون معتقدًا على هذه الطريقة. ولو كان الناظر ناظرًا، لأنه فعل النظر؛ لما جاز أن يعلم نفسه ناظرًا، مع فقد العلم بالنظر، على جملة أو تفصيل، وتعلقهُ به على طريقة الفعلية. وما قدّمناه في باب الإرادة من أنه لا يجوز أن يكون مريدًا لأنه فعل الإرادة، يدلّ على أنه لا يجوز أن يكون ناظرًا لأنه فعل النظر، فلا وجه لإعادة القول فيه.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم[١]، رحمه الله، هذا القول في نقض المعرفة[٢]. وهو الصحيح، دون ما قاله في البغداديات[٢]، من أن الناظر إنما يكون ناظرًا لأنه فعل النظر؛ وهو الذي قال به شيخنا أبو علي، رحمه الله. واعتلَّا بأن الناظرَ طالبٌ للمعرفة، ولا يجوز أن يطلب ذلك إلا وهو فاعل للنظر. وهذا بعيد، لأن كونه طالبًا يقتضي أن يفعل ما به يلتمس المطلوب من علم أو ظن، ولا يدلّ على أنه لا يوجب للجملة حالًا، وأنه لو فعل مثل هذا النظر فيه غيره كأن لا يكون ناظرًا. وقد قالا جميعًا: إن المريد لا بد من أن يكون قاصدًا أو مختارًا للفعل في الحال، وتكون إرادته جهةً للفعل، ولا تكون كذلك إلا وهي من فعله. ولم يوجب ذلك القول بأنه إنما صار مريدًا لأنه فعل الإرادة[٣]. ويلزم على هذا القول، أن لا يوصف تعالىٰ بالقدرة على جنس النظر؛ لأنه إن فعله، لا في محل، أوجب كونه ناظرًا، ويستحيل ذلك مع كونه عالمًا بجميع المعلومات. وأن فعله في قلب الحي، لم يخل من أن يكون هو الناظر به، أو ذلك الحيّ، أو يوجد نظرًا لا لأحد. وكونه نظرًا، من غير أن يحصل الحيّ به ناظرًا، يستحيل. وكون القديم[٤]، تعالىٰ، ناظرًا به، يستحيل لما قدمناه. وكون ذلك الحيّ ناظرًا به، على هذا القول ولما فعله، يستحيل.

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثَّر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدَّاعي عن الصَّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّويَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثِّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/٢٣٦).

(٤) القديم: هو الذي لا حدّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرَّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدَّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

وهذا يحقق ما قدّمناه. وفي بطلان إثبات جنس يستحيل دخوله تحت قدرة القديم، تعالىٰ، دلالة على فساد ما أدّى إليه.

فإن قيل: إنكم بنيتم الكلام على أن الناظر يجد نفسه ناظرًا، ولو كان كذلك لما اشتبه ذلك عليه بكونه ذاكرًا ومتذكرًا، ولما اشتبه النظر بحديث النفس.

قيل له: لو دلّ ما ذكرته على أن العالم لا يعلم نفسه ناظرًا، لدلّ على أنه لا يعلم المشاهدات، لأنها قد تلتبس بغيرها. فكما أنّا نحتاج إذا التبس السواد بمحله، إلى تأمل نعلم به كونه غيرًا للمحل[1]، ولا ينقض ذلك كون العلم به ضروريًا؛ فكذلك حصول اللبس، الذي ذكرته، لا يمنع من وجدان الواحد منا نفسَه ناظرًا. وإذا اشتبه الحال فيه بما ذكرته، احتيج في تلخيصه إلى تأمل على الوجه الذي ذكرناه في باب الرؤية. لأنّا قد دلّلنا على أن للرائي، بكونه رائيًا، صفة زائدة على ما يختصّ به من حيث كان عالمًا. وتلك الدلالة تأتي على هذا الموضع. لأنه قد يحصل ذاكرًا ومتذكرًا. ولا يكون مفكرًا؛ وقد يكون مفكرًا، ولا يحصل متذكرًا. ألا ترى أن مَن يذكر ما أكله بالأمس، يفصل بين حاله في هذا التذكر، وبين حاله إذا تفكر في إثبات الأغراض؛ ويعلم أنه يطلب، بالتذكر، العلمَ بما قد كان عالمًا به؛ ويطلب، بالتفكر، هل الأغراض ثابتة أم لا؟ وكذلك، فيفصل الناظر بين حاله ناظرًا في حدوث الأجسام وصفات القديم، سبحانه، وبين ما يقع في نفسه من الحديث. لأن حديث النفس لا يخلو من وجهين: أما أن يشارك به إلى ما يُصوره الإنسان في نفسه من ترتيب الحروف، ويوصف بذلك؛ أو لأنه يفعل في النفس الذي ينفذ في ناحية الصدر ما يجري مجرى تقطيع الحروف، فيوصف بذلك.

والفصل بين ذلك، وبين كونه ناظرًا بيّنٌ. لأنه إنما يعلم حديث النفس لمثل ما يعلم تحريكه لبعضه، وبتسكينه لبعض آخر. ولا فرق بين مَن قال: إن كونه ناظرًا يرجع إلى حديث النفس، وبين مَن قال: إن كونه مريدًا يرجع إلى

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

الدواعي واختيار الفعل. فإذا بطل ذلك، وجب لمثله بطلان هذا القول في النظر.

فصل في ذكر جملة من أحوال النظر، مما يتصل بهذا الباب

[في بيان أن النظر يجب أن يتعلق بغيره من الأشياء]

اعلم، أن النظر كالاعتقاد[١]، في أنه يجب أن يتعلق بغيره، وفي أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها؛ وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة. والنظر لا يتعلق بصفة واحدة، بل يتعلق بهل هو على صفة، أو على ضدها، أو ليس هو عليها؟

وأظن شيخنا أبا عبد الله[٢]، رحمه الله، يقول في نظر الإنسان، في هل الجسم قديم أو محدث: أنه ليس بنظر واحد، وأنهما جزءان من النظر وإن لم يفارق أحدهما الآخر إذا سلك الناظر هذه الطريقة.

والأولى ما قدمناه في أنه يتعلق، وإن كان جزءًا واحدًا على هذا الحد. كما أن الشك[٣] لو كان مغني لتعلّق بالمشكوك فيه، على قريب من هذه الطريقة. ومن حقّه أن لا يتعلق إلا والناظر غير ساهٍ عن المنظور فيه. فهو في هذا الوجه يخالف الاعتقاد، ويوافق الإرادة والكراهة[٤]؛ وإن كان لا فرق بين

---

(١) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمرٍ أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٢) هو الحسين بن علي . . .بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِدَ في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب. وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِفَ بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

(٣) الشكّ: خطور الشيء بالبال من غير ترجيح نفيه أو ثبوته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: الشكّ هو اعتدال النّقيضين عند الإنسان. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٤) الكراهة: ما يوجب كونه (الذات) كارهًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١). الصّارف عن الفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

العلم، وبين غالب الظن[١] والاعتقاد، في أنه يصح معها أجمع أن يُنظر في الشيء.

ولا بدّ من أن يختصّ بأن ينظر في الشيء لغرض سواه، فهو مقارب للإرادات التي تصير جهة للأفعال. ولذلك لا يصح أن ينظر في الشيء، إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما؛ إلا إذا علم أن النظر يولد العلم خاصة، فلا يصح إلا أن يطلب ذلك دون غيره.

ومن حقه أن يتعلق بالشيء الذي له تعلق بما نلتمس، بالنظر، العلمَ به أو الظنَّ به من دليل أو أمارة؛ ويخالف، في ذلك، غيره من المعاني مما يتعلق بالشيء، وإن لم يكن له تعلق بشيء سواه. ومن حقّه أن يتعلق بعضه ببعض، كتعلق العلوم بعضها ببعض؛ لأنه لا يصح أن ينظر في حدوث الأغراض، إلا بعد النظر في إثباتها. وقد ذكر ذلك شيخنا أبو هاشم، رحمه الله.

[في بيان حقيقة النظر وأحواله]

وقد بيّنا من قبل أن الأولى أن لا يتعلق بعضه ببعض، إلا إذا كانت العلوم الملتمسة به مكتسبة. فأما ما يتعلق بعضه بعض لجنسه، فبعيد. لأنه لو علم باضطرار[٢] إثبات الأغراض، لأمكنه أن ينظر في حدوثها، على الحد الذي يصح معه إذا توصل في إثباتها بالنظر. ولو كان معتقدًا لإثبات الأغراض، ولأمكنه هذا النظر، وإن لم يولد العلم على الحد الذي يمكنه إذا نظر في إثباتها، وعرف ذلك. فهو مفارق في هذا الوجه، لتعلق الاعتقاد بعضه ببعض، وتعلق بعضها ببعض. ومطابق لتعلق العلوم المكتسبة بعضها ببعض.

ومن حق النظر أن تجوز فيه القلّة والكثرة كسائر الأفعال. وإنما لا يجوز أن يكون الكثير منه يولّد جزءًا واحدًا من العلم، لما سنبينه. فأما العبارة عنه

---

(١) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٢) وضَّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

بالطول والقصر، فإنه بعيد، لأنه في الحقيقة إنما يصح في الأجسام. وقد نتسع به في الكلام تشبيهًا بما له تأليف ونظام. فأما النظر فكالإرادة في أنه قد يتوالى حدوثه، وقد لا يتوالى. فكما لا نعبر بذلك عن الإرادة، فكذلك في النظر. وأن توسع بعضهم بذلك، وأراد أن الناظر قد يستمر على النظر تارة، وقد يقطعه أخرى، فالمعنى صحيح، وسنبيّن من بعد الكلام في أن المولد منه لا يجوز أن يكون أجزاء كثيرة، حتى يوصف بالطول فيما بعد.

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولّد العلم، إذا كان نظرًا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدلّ؛ ويكون فيه ما لا يولد العلم، بل يقتضي غالب الظن في أمور الدنيا؛ وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعًا. ولا يصح أن يكون فيه ما يولد الشُّبهة أو الجهل، على ما نذكره من بعد. وكما لا يجوز أن يولد الجهل، فكذلك لا يجوز أن يولد غير الاعتقاد من أفعال القلوب، نحو: نظر سواه، وإرادة، وغيرهما. لأنه قد ينظر في الشيء ثم لا ينظر ثانيًا مع ارتفاع الموانع، ولأنه يبعد أن يولد النظر مثله، لما فيه من توليد ما لا نهاية له. ولا يجوز أن يولد ما خالفه، لأنه قد يخلو من نظر فيما بعد، ولو كان مولدًا له. ولكان كما لا يجوز أن ينظر في الدليل إلا ويعتقد المدلول بعده، لا يجوز إلا أن ينظر في أمر سواه بعده. وبطلان ذلك بيّن.

[في بيان أن لا صحة للنظر إلّا مع الشك في المدلول]

ومن حق النظر أن لا يصح إلا مع الشك في المدلول، عند شيخينا[(١)]، رحمهما الله؛ فأما ما إذا كان عالمًا بالمدلول، فالنظر لا يصح منه. وذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أن النظر إنما لا يصح مع العلم بالمدلول؛ فأما أن تجب مجامعة الشك له في المدلول فلا؛ بل قد يصح مع اعتقاد المدلول، ومع الظن به. ويجب أن لا يصح أن يجامعه ما يقتضي العلم بالمدلول، على قول الكل، نحو أن ينظر ويعلم أنه يولد العلم بشيء مخصوص، على وجه مخصوص. فأما مجامعة العلم، فإنه يُولد أصلًا له، وأنه يُولد العلم بالشيء؛ وإن لم يعلم على أي وجه يولد، فغير ممتنع.

(١) يريد بهما أبي علي وأبي هاشم، وهما شيخاه في المذهب الاعتزالي.

والذي حصّلناه في هذا الباب، أن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على الصفة، وأنه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التجويز. وقد يحصل ذلك مع الشك، وقد يحصل مع الظن، وقد يحصل مع الاعتقاد على جهة التبخيت. ولا يصح ذلك مع العلم، ولا مع الجهل الواقع بالشُّبهة، لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان في أنهما لا يجوّزان خلاف ما اعتقداه. فإن كان أحدهما ساكن النفس، والآخر بخلافه، ومتى سلك هذه الطريقة أمكن أن يبين العلّة التي لها لا يصح كونه ناظرًا مع العلم بالمدلول، لأنه يجعل لكونه ناظرًا تعلّقًا بحال له آخر، وهو كونه معتقدًا في المدلول أنه من باب ما يصح فيه أن يكون على صفة، وأنه ليس عليها؛ إلا من باب ما يقطع بكونه على إحدى الصفتين. ومتى لم يقل بذلك، وجب التوقف في علّته على ما قاله شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله. لأنه قال: لا يعرف العلّة المانعة من كونه ناظرًا، مع العلم بالمدلول؛ كما لا يعرف ما له يحتاج الاعتقاد إلى مثل بنية القلب والحياة إلى البنية المخصوصة. والتوقف في ذلك يؤدّي إلى القدح في الفرق بين ما يتضاد من الأمور، وبين ما لا يتضاد. ولولا ذلك كان التوقف، فيه غير ضائر، كالتوقف في سائر ما مثّله به.

ومتى سلكنا ما قدمناه من الطريقة، زالت هذه الشُّبهة. ونحن نبيّن من بعد القول في صحة النظر، وكونه مولدًا للعلم، غير مولد لسواه، إن شاء الله.

فصل في بيان حقيقة العلم(١) والمعرفة(٢)

[في ذكر حد العلم وشروطه]

اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما

---

(١) العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه. (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس. (١٢/ ١١).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٣ من هذا الجزء.

تناوله، وبذلك ينفصل من غيره، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقادًا، معتقده على ما هو به واقعًا على وجه مخصوص. لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليها ولا يكون علمًا، وجاز أن يشاركه فيها غيره، وكان فيها ما لا يرجع إلى نفس العلم وإنما يرجع إلى وجوه تعلم به، لم يجب أن تدخل في حد العلم. لأن من حق الحد أن يفيد ما يبيّن به المحدود من غيره. ولذلك لا يجوز أن يُحد اللّون بأنه عرضٌ للمُحِلِّ به هيئة تشاهد بالعين عليها. ولا يجوز أن يحد كون العالم عالمًا، بأنه الحيّ الذي يختص بالحال التي معها قد يصح الفعل المحكم منه؛ لأن كونه حيًّا، وإن كان لا بد منه، فلا يجب إدخاله في جملة الحد. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يمتنع أن تدخل في الحد كل مقدمة قد يُشارك المحدودُ فيها غيرَه. وبطلان ذلك ظاهر.

فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يُحد العلم بما قدمناه. وهذا هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله.

ولا يبعد، فيما ذكره شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، من أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. إذا دفع على وجه، وإن اختلفا في العبارة عن ذلك، أن يكون هذا مقصدهما. لأنهما قد بينا، في غير موضع، أن الحد يجب أن يتناول ما به يبين المحدود من غيره. لكنهما لما علما أن المقصد بالحد الكشف عن الغرض، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكرُ مقدمات له. كما أنه لا يمتنع في كثير منها أن يُضم إليه غيرُه مما لو حذف لاستغنى عنه. أو لا نراهم يقولون، في حد الحيّ: إنه الذي يصح كونه عالمًا قادرًا. ولو اقتصروا على أحدهما، لصحّ. لكن ذكرهما جميعًا، لما كان أكشف في بابه، كان ذلك أولى. ولذلك قالا: إن حد العالم أن يصح الفعلُ المحكمُ منه، إذا كان قادرًا عليه مع السلامة. وقد علمنا أن كونه قادرًا، وما شاكله، لا يحتاج إليه فيما به يبين العالم من غيره. لكن الذي جعلوه حدًّا في العالم، لما كان لا يمكن إلا في القادر، ذكروه.

وعلى هذا الوجه قلنا، في القبيح: إنه ما إذا وقع من فاعله، مع تمكنه من التحرّز منه، يستحق الذم. فذكرنا، في جملة حدّه، استحقاق الذم الراجع

إلى فاعل القبيح. لكن لما كان إنما يستحقه لأمر يرجع إلى نفس القبيح، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن كثيرًا مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى، فنحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به، وأحوال ترجع إليه. وجعل من هذه الجملة حدَّ القادر وغيرَه من صفات الحيّ. وألحق به حدَّ الإلجاء[1]. ومنها ما يمكن أن تُلخص العبارة عنه، ومثّله بالمتحرك، والأسود، وغيرهما. وهذا مما لا بد منه في الحدود، لأن المقصد بها الإبانة عن الأغراض. فكما أن المفسّر لغيره، قد يجوز أن يتصرّف في تفسيره بحسب ما يعلمه صلاحًا من زيادة ونقصان وإطالة أو إيجاز، فكذلك لا يمتنع في الحدود مثله.

[في تعريف العلم]

فلذلك نرى شيوخنا، رحمهم الله، في الحدود التي يذكرونها في هذا الباب، تختلف طرائقهم فيها. وإنما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضي فيه الجهل بالمحدود وحصره، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يُخرج عنه ما هو منه. فأما لم يلزم عليه ذلك، وإنما ذكر القاصد إلى ذكر الحد ما يظن أنه ينكشف به، فالعيب له غير لازم. فلذلك صحّ أن يحد شيوخُنا العلمَ بما ذكروه، من قولهم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس الذي يختصّ به العلم؛ وعلموا أن هذه العبارة لا تنكشف لكل حد، لم يروا الاقتصار عليها جائزًا؛ فقرنوا بها ما ذكرناه، من أن العلم متى حُدّ بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضي سكون النفس فقد جعل معلولًا بعلّتين، لا يلزم على ذلك. لأن الذي يجب أن يبطل فيه، أن

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

يعلّل الشيء بعلّة ما تتعلق بالمعاني؛ فأما ما يتعلق بالعبارات، فغير ممتنع ولم يقولوا: إنه إنما صار علمًا، ومخالفًا لغيره من الاعتقادات، لهذين الوجهين؛ حتى يلزم ما ذكرناه.

وكل ذلك يبيّن أن مقصدهم، رحمهم الله، صحيح. وإن كان الأولى ما ذكرناه بدءًا. ومتى خفي الغرض بما ذكرناه أولًا، وجب أن يكشف بذكر الأحكام، ووصف هذا الاعتقاد الذي هو علم، ومفارقته لما ليس بعلم؛ فتكون الزيادة والنقصان داخلين في تفسير ما جعلناه حدًا، لا في نفس الحد، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود إبانته من غيره، على وجه لا يلتبس به ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه، فلذلك يتكلّف الإنسان في الحد لأخصّ العبارات، وأجمعها للمعنى المقصود، وأبينها في إبانة الغرض. والكلام في جميع ذلك يتعلق بالعبارة، وإن صحّ في كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى. وهذا المعنى الذي يقتضي سكون النفس يسمى معرفة، كما يسمى علمًا؛ ولا فصل بين فائدة هذين، فلذلك يسمى كل عالم عارفًا، ولا معتبر بالمجاز(١) في هذا الباب. فليس لأحد أن يقول، إذا استعمل أحدهما على جهة التوسع في غير ما استعمل الآخر فيه: فيجب أن لا يصح ما ذكرتموه وقد يسمى دراية(٢)؛ ولذلك يسمى العالمُ داريًا. والشاعر قد قال:

اللّهمَّ لا أدري وأنت الداري(٣)

ولا مُعتَبَر، في هذا الباب، بقلّة الاستعمال، إذا لم يقتض ذلك العدول بالاسم عن بابه. ويسمى العلم تبينًا وتحققًا واستبصارًا، إذا كان مستدركًا بعد شك. ولذلك لا يوصف تعالىٰ بأنه متبين، ولا يوصف الواحد منّا بأن تبين وجود نفسه، وكون السماء فوقه، لما كان معنى من الارتياب لا يصح فيه.

---

(١) المجاز: هو كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

(٢) الدراية: هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحِيَل، وهو تقديم المقدّمات واستعمال الرَوِيَّة. (الحكمة المتعالية ٤/٥١٥؛ مفاتيح الغيب ص ١٣٧).

(٣) الرجز للعجاج في ديوانه، وروايته فيه: «يا ربّ لا أدري...»، وبعده: «كلّ امرىء منك على مقدار».

ويوصف بأنه فهم وفقه وفطنة، إذا كان علمًا بمعنى الكلام أو ما شاكله. وعلى هذا الحد، يقال، في الإنسان: شعر بكذا، إذا فطن به.

[الحسّ عند أبي علي وأبي هاشم]

فأما الحسّ[١]، فإنما نعبر به عن أول العلم بالمدركات، عند شيخنا أبي علي، رحمه الله. ولذلك يقال: حسست بالحمى؛ ولا يقال: حسست بأن الله واحد. وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يختار في ذلك أن يعبّر به عن إدراك الشيء بآلة؛ ولذلك لا يوصف تعالىٰ بأنه يُحس، وإن كان يوصف بأن يدرك.

فأما وصف العلم بأنه عقل، فقد بيّنا أن الغرض به التشبيه لعقل الناقه من وجهين. وأصل استعماله فيه مجاز، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم؛ وكذلك وصف العلم بأنه إحاطة وإدراك. لأن الإنسان وإن كان يقول: أدركت معنى كلامك، بمعنى علمته وأحطت علمًا بما ذكرته؛ فذلك توسع، لأن حقيقة الإدراك ترجع إلى ما يختص به الحيّ مما يجوز على الساهي والعالم، والإحاطة تختص الأجسام التي يصح فيها أن تحتوي على غيرها.

فأما وقف العلم بأنه وجود، فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه حقيقة فيما جرى عليه؛ لأنهم يصفون العارف لموضع ضالّته أنه وجدها. وقال: لهذا يجوز أن يوصف تعالىٰ، فيما لم يزل، بأنه واحد؛ وأنه يحد الأشياء، من حيث كان عالمًا بها، وإن كان قد يستعمل في غير هذا الوجه أيضًا.

[آراءٌ أخرى في تعريف العلم وحدوده]

وقد اختلف الناس في حد العلم اختلافًا متباينًا. فقال بعضهم: إن العلم بالمعلوم هو الإحاطة به، ومنع أن يوصف تعالىٰ بأنه يعلم، من حيث لم يجز أن يُحاط به. وهذا باطل، لأن حقيقة الإحاطة إنما تصح في الأجسام الحاوية لما يحصل وسطًا لها، والعلم وإن كان يتعلّق بالمعلوم، فإنه لا يختص به هذا

(١) الحسّ: إدراك المدرك بآلة الإدراك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٨). إدراك بآلة فقط. (تلخيص المحصّل ص ١٢).

الاختصاص، ولهذا يصح أن يعلم به المعدوم والموجود. ولا فرق بين مَن قال، في العلم: إنه إحاطة للمعلوم، وبين مَن قال مثله في الإرادة وسائر ما يتعلق بغيره من المعاني.

وقال بعضهم، في العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به؛ وهذا بعيد. لأن المبخت والمُقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظانّ والشاكّ.

وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك، إذا كان قاطعًا على ما علمه، لا يعتريه الشك والتجويز.

وقد بيّنا من قبل، أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر الذي شاركه فيه ما ليس بعلم؛ وإنما يجب أن يُحد بما يبين به من غيره.

وقد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة. لأن العاقل يُحكم ما عرفه، كأحكام مَن يعقد الحبْل والخيط بالعقد المحكم. وهذا، وإن لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله، فذلك غير دالّ على أنه ليس بحقيقة في الاعتقادات. لأنه لا يمتنع في الأسماء أن توجد من غيرها، وتصير مع ذلك حقيقة في الثاني؛ إلا أن نثبت، بالدلالة، أن أهل اللغة استعملوها في الثاني على جهة التشبيه بالأول؛ فيجب الحكم فيه، بأنه مجاز.

فأما مَن حَدّ العلم، بأنه إدراك المعلوم، فقد بينّا من قبل أن ذلك اتساع، من حيث قد يدرك ما لا يعلم، ويعلم ما لا يدرك. ويُضاف الإدراك إلى ما لا يُضاف العلم إليه، والعلم إلى ما لا يُضاف الإدراك إليه.

فأما مَن جعل حدّه أنه إدراك النفس الحقَّ، فقد أبعد، لما قدمناه، من أن الإدراك ليس من العلم بسبيل؛ ولأن العلم قد يعلم به غير الحق، كما يعلم به الحق. فلا فرق بين مَن حدّه بما قاله، وبين مَن قال إدراك النفس الباطلَ. وقد علمنا أن كون الشيء حقًّا وباطلًا، وإن تناوله العلم، فإن الإدراك لا يتناوله.

فأما مَن حَدّ ذلك، بأنه كل اعتقاد صحيح، بحجة وقع أم بغير حجة؛ فالأمر في العلم، وإن كان كما قال، لا بد من كونه صحيحًا. فإنه لا يكشف

عما به يُبين العلم من غيره، وما قدمناه يكشف عن ذلك؛ وإن كان قد يجوز بقوله: وقع بحجة؛ لأن العلم يقع عن النظر في الحجة، لا عن الحجة. وقد يكون فيه ما يقع عند ذكر الدليل، وإن لم يكن حجة.

فأما مَن حَدّ ذلك، بأنه كل اعتقاد وقع بحجة، فبعيد. لأن العلم الضروري يقع بلا حجة، ويكون مع ذلك علمًا؛ ولأن ما قدمناه يسقط ذلك.

فأما مَن حدَّه، بأنه يُبين الشيء على ما هو به، فهو بمنزلة من حد العلم بأنه معرفة الشيء على ما هو به. لأن التبين إن لم يكن أدخل في اللبس من لفظة العلم، لم يكن أكشف منه وإنما يجب أن يحد الشيء بذكر الأحكام الواضحة للمخاطب. وإنما شاع لنا أن نحده بما قدمناه، لأن كل أحد يعرف الحالة التي أشرنا إليها بسكون النفس إلى المعلوم؛ ولأن التبين، على ما قدمناه، يستعمل في العلم المستدرك بعد ارتياب؛ فلا يستعمل هذا الحد على جميع العلوم.

وأما مَن حَدَّه، بأنه تثبيت الشيء على ما هو به. أو تثبيت الحقيقة واعتقاده على ما هي عليه، أو إثبات الشيء على ما هو به، فكله يبعد. لأن الإثبات، في حقيقة اللغة، ما يصير به الشيء ثابتًا. ولذلك يقول القائل: أثبت السهم في القرطاس؛ إذا أوجده فيه، واستعمل ذلك في الخبر المفيد لثبات الشيء ووجوده.

وقد علمنا، أن العلم ليس هذا وصفه، فيجب أن لا يصح وصفه بأنه إثبات أصلًا. وإن وصف بذلك على جهة التوسع، نحو قولهم: قد ثبت ما قلته في نفسي، فذلك يسببه تأصل الإثبات، فلا يجوز أن يجعل حدًا له وحقيقة. ولا يصح أن يجعل العلم إثباتًا للمعلوم، لأنه قد يعلم به المعدوم والموجود. ألا ترى أن الخبر إنما يوصف بأنه إثبات إذا تناول الموجود. فأما ما يفيد عدم الشيء، فإنه يوصف بأنه نفي؟

وبعد، فإن التثبيت والإثبات، أُدخل في اللبس من العلم والمعرفة، وأكثر احتمالًا؛ فكيف يحد العلم به؟

[في بيان أن حدّ العلم هو ما يقتضي سكون نفس العالم]

فإن قال: فكيف شاع لكم أن تحدّوا العلم بأنه المعنى الذي يقتضي سكون نفسه إلى المعتقد، وقد علمتم أن العلم ليس سكونًا[1]، ولا الحكم الموجب عنه من جنس السكون؟ ولئن جاز لكم أن تحدوه بذلك، مع كونه اتساعًا، ليجوزن لنا أن نحدّ به بأنه إثبات، وإن كان متسعًا به. لأنه كما يقال: سكنت نفسي في صحة ما ذكرته؛ فقد يقال: ثبت في نفسي ما أوردته.

قيل له: إنّا لا نمنع من أن نذكر، في جملة الحد، ما يكون مجازًا، إذا انكشف به المراد؛ وقد بينّا ذلك من قبل. وقد ثبت أن العالم يحد الفرق بين ما يعلمه، وبين ما يعتقده ويظنّه، في أنه لا يجوّز خلاف ما علمه ونفسه إليه، ولا يتشكك إن شُكِّك. فعبرنا عن هذا الحكم بسكون النفس، لما لم يجد الإنسان اضطراب النفس وانزعاجها في هذا الأمر الذي اعتقده، كما يجده فيما يظنّه ويعتقده. فلما انكشف الغرض بهذه اللفظة، صح أن نذكرها في الحد. وليس كذلك ما ذكروه في الإثبات، لأنه لا ينكشف به ما أشرنا إليه من الحالة التي يجدها العالم. ولذلك قلنا، في حد العلم: إنه ما يقتضي سكون نفس العالم؛ وجعلنا سكون النفس راجعًا إلى العالم، لا إلى العلم؛ لنتبين به اختصاص العلم بأنه يوجب للعالم هذا الحكم. فإذا جاز أن يُقال: سكن الناس عند زوال الفتن، وغيره؛ وسكون الحر والبرد؛ وسكن غضُب فلان؛ إلى ما شاكله؛ وإن لم يكن هناك سكون في الحقيقة؛ فما الذي يمتنع، على جهة الكف والاصطلاح، أن يذكر في حد العلم ما قدمنا ذكره؟

فإن قيل: هلا جعلتم، حد العلم أنه المعنى الذي يصحّ من العالم به إيقاع الفعل منتظمًا متسقًا، فتكونوا حادّين له بالحكم الموجب عنه في الحقيقة، ويقتضي ذلك التخلّص من استعمال المجاز في هذا الباب؟

(١) السكون: هو مقام. (التوحيد للماتريدي ص ١٣٧). وهو القرار حيث الوجود. (م.ن. ص ٢٧٨). ويقول القاضي عبد الجبار: إنما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضادّ الحركة ويعاقبها. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧).

قيل له: إنه متى أمكن أن يحد الشيء بالحكم الراجع إليه، اللازم له لم يجز أن يحد الحكم الراجع إلى غيره، وإن كان متصلًا به. وقد علمنا، أن ما ذكرناه من سكون نفس العالم، يرجع إلى العلم؛ وصحة وقوع الفعل متسقًا، يرجع إلى العالم؛ وقد يحصل ذلك، وقد لا يحصل، لأن العالم قد يعلم ما لا يصح أن يقع منه أصلًا، فضلًا عن وقوعه من جهته متسقًا؛ فلذلك حدّدنا العلم بما قدمناه. ولأن هذه الحالة التي يختص بها العالم، ويفارق بها الظانّ والمبخت، يعرفها كل أحد من نفسه. وليس كذلك حال تأتّي الفعل المتسق من العالم بالعلم، لأن ذلك يحتاج فيه إلى دلالة؛ فلذلك كان الحد الذي اخترناه أولى.

فأما مَن حَدَّ العلم، بأنه الفعل المدرك للشيء على ما هو عليه، فقد بينا ما يدلّ على فساده. لأن الإدراك ليس من العلم بسبيل، والعقل يُستعمل في بعض الأشياء دون بعض. وقد يحصل العلم في قلب غير العاقل، ولا يوصف بالعقل. والعقل[1]، محال أن يدرك الأشياء لأنه عرض[2]، والمدرك منا من حقّه أن يكون جسمًا حيًا. ولا يصح أن يُدرَك به أيضًا، كما يدرك بالحواس[3].

وحَدَّ بعضهم العلم، بأنه حركة في القلب[4] عند وجود الشيء كما وجد وعرف. وذلك يبطل بأن الحركة هي التي تصيّر به الجسم في محاذاة، بعد أن

---

(١) العقل: هو الجوهر المحيط بجميع الأشياء المبروزة فيه والحاكم عليها والقاضي بينها. (إثبات النبوءات ص ١٢٥). هو قوة في القلب تقتضي التمييز. وقيل: هو العلوم الضرورية التي يتمكّن بها من اكتساب العلوم إذا كملت شروطها. وقيل: العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

(٢) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح: هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

(٣) راجع تعريف الحسّ في حاشية صفحة ٤٣ من هذ الجزء.

(٤) القلب: أعني العضو الذي فيه مبدأ حياة كل ذي قلب. (دلالة الحائرين ص ٩٤) وقد يعبّر بالقلب عن العقل. (الكليات ص ٢٥٧).

كان في غيرها، والعلم يختص الحي دون المحل، والحركة يضادها الانتقال إلى الأماكن، وليس كذلك المعرفة.

ولا يمكن أيضًا أن يقال: إن القلب يتحرك بالمعرفة، وإن أوجب حالًا للجملة، ولا فرق بين مَن قال، في المعرفة: إنها حركة[١]، وإن لم يكن بينها وبين الحركة تشبيه؛ وبين مَن قال، في الحياة[٢]: إنها حركة.

ولا يمكن أن يُقال، في الحركة، ما ذكرناه في سكون النفس، لأنا أشرنا به إلى ما يقتضيه العلم من الحكم للعالم. ولا يصح مثله في الحركة، لا على جهة الحقيقة ولا على جهة التوسع.

فأما مَن حَدَّه، بأنه سكون القلب إلى الشيء الذي يوجد، فغير صحيح. لأن السكون، إذا علق بالقلب، لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس. فلذلك فارق ما حددناه به. ومتى علق سكون النفس بالنفس، فالمراد به الجملة، لأنه يعبر عنها بالنفس. ألا ترى أن الإنسان يقول: قد سكنت نفسي إلى ما قلته، ونفسي في هذا الأمر راغبة أو زاهدة. فلذلك صلح تعليق السكون بالنفس في تحدد العلم، ولم يصح أن يعلق بالقلب.

فصل في إثبات العلم، وبيان طريقه

[في الدلالة على ثبوت العلم وبيان أنه غيرُ مُدرك]

قد بيّنا، في باب الصفات، أن الذي يدلّ على العلم، أن الواحد منا يجد نفسه معتقدًا للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده، كالمدركات وغيرها. ويفصل بين حاله كذلك، وبين كونه مبختًا ظانًّا مقلدًا. فإذا صح ذلك، وعلمنا أنه إنما

(١) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/٥٩). وحصول الأول في الحيّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٢) الحياة: هي القابلة لما يليق بها بحسب مراتبها في الوجود في كمالاتها. (راحة العقل ص ٨٣). وهي عندنا (الأشاعرة) خلاف القدرة والعلم والإرادة والرّوح. إن الحياة هي الرّوح، وإنها جوهر واحد (بنص الفلاسفة) وهي اعتدال مزاج الطّبائع في البدن. هي في معنى القدرة (عبّاد بن سليمان) (راجع أصول الدين للبغدادي ص ٤٣).

اختصّ بذلك لمعنى، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذي يفيده بقولنا: علم ومعرفة.

وقد بيّنّا أن الفعل المُحكَم يدلّ على اختصاص مَن صحّ منه بصفة يبيّن بها ممن يتعذّر الفعل عليه، وإنه اختصّ بذلك على وجه يقتضي أنه مستحق لهذه الصفة لعلّة، على ما نقوله في طريقة إثبات الأعراض.

[مقالة أبي علي في العلم ومخالفة القاضي له]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله، في العلم: إنه مدرك، لولا ذلك لما وجد الإنسان نفسه عالمًا لأن هذا الوجود يرجع إلى إدراك العلم.

وليس الأمر كما قاله، لأن العلم لو أدرك، لأدرك محله. فكان يجب أن يفصل بين محله، وغير محله، كالألم(١). ولوجب في المختلف منه أن يتضاد. ولوجب أن يستغني الواحد منا، في إثبات العلم، عن النظر ولا فرق بين مَن قال بذلك، مع تمكننا من النظر في إثبات العلم، وحاجتنا إليه؛ وبين مَن قال بمثله في إثبات سائر الأعراض. فيجب أن يرجع، في إثبات العلم؛ إلى ما قدمناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو لم يكن العلم مدركًا، لم يصح أن يعلم نفسه عالمًا باضطرار، كما لا يعلم نفسه قادرًا حيًا باضطرار. وذلك لأن فاعل العلم الضروري، قد يجوز أن يفعل بعضه دون بعض، إذا لم يكن هناك طريق يقتضي فعل الكل، كالإدرك. ولذلك يصح أن يعلم نفسه عالمة بالمعلومات، ولا يجب أن يعلمها عالمة بأنها عالمة. وربما انتهى إلى حد لا يكاد يصح ذلك فيه، لغموض الأمر فيه، على ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في إرادة الإرادة.

وبعد، فإن الاعتراض على ما يعلمه الإنسان باضطرار لا يصح، وقد وجد العالم نفسه باضطرار. وكما نعلم ذلك، فإنا نعلم أنا لا نعلم العلم مع السلامة؛

---

(١) الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا: أن اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النّفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

ولو أدركناه، لوجب أن نعلمه. وذلك يصحح ما نقوله، ويبطل كل اعتراض في هذا الباب.

فصل في أن العلم من جنس الاعتقاد

[في إثبات أن العلم يرجع إلى الاعتقاد في حقيقته]

قد حكى أبو القاسم[(١)]، رحمه الله، في كتاب المقالات[(٢)] عن فريق من الناس: أنه غير الاعتقاد. وحكى شيخنا أبو علي، رحمه الله، في مسائل الخلاف[(٢)]، على شيخنا أبي الهذيل[(٣)]، رحمه الله، أنه كان يقول في العلم: إنه اعتقاد. فهو قولنا. فإن قال: إنه جنس سواه. فهو مخالف لنا. وتكلم عليه في ذلك، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين. وحُكِيَ عنه أنه قال، في المعرفة: إنها الاستدلال، لأن العارف لا بد من كونه مستدلاً. وأفسد ذلك، بأنه قد يتعذّر عليه الاستدلال، وإن عرف وعلم؛ وقد يستدلّ على الشيء، وهو غير عارف به. وذكر، أن الاستدلال هو الفكر والنظر؛ فإذا لم يكونا من العلم بسبيل، فكذلك الاستدلال. والاستدلال والفكر لا يصح إلا وقد تقدم علمه بالدليل، وهو غير عالم بالمدلول؛ وإن كان علمًا، لم يصح، لتقدمه على الاستدلال؛ وإن كان علمًا بالمدلول، لم يصح، لاستحالة كونه عالمًا في تلك الحال.

---

(١) أبو القاسم البلخي ٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيّة». أقام في بغداد، وتوفي ببلخ. له كتب منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١ م. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِدَ في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

والذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، في العلم: إنه من جنس الاعتقاد، فمتى تعلق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس، كان علمًا. ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به، كان جهلًا. ومتى تعلق به على ما يقويه، ولم يقتضِ سكون النفس، لم يكن علمًا ولا جهلًا.

وفصلوا بينه وبين الخبر[1] الذي لا يصح أن يكون إلا صدقًا أو كذبًا، لأنه لا يعتبر فيه إلا حال تعلّقه بالمخبر.

وقد بيّنا أن، في العلم، أمرًا زائدًا يرجع إلى حال العالم، سوى تعلّقه بالمعتقد فقط.

فإن قيل، ولِمَ قلتم: إن العلم هو الاعتقاد، وهلّا قلتم: إنه معنى سواه؟

قيل له: لو كان معنى سواه، لوجب كونه مخالفًا له، لأنه إن كان من جنسه فيجب أن يكون اعتقادًا، على ما نقوله، ولا يصح كونه ضدًّا له. لأن العالم يجد نفسه معتقدة لما علم، على حد ما يجد نفسه معتقدًا لما يقلد فيه؛ وإنما تحصل له صفة زائدة تقتضي سكون النفس. فإذا بطل القول بأنه يضاد الاعتقاد، لم يبق إلا أنه مخالف له، ولو كان كذلك لم يجب أن ينتفيا بضد واحد. وقد علمنا، أنه مستحيل أن يحدث ما يخرجه من كونه عالمًا بالشيء على وجه، إلا ويخرج من كونه معتقدًا له على ذلك الوجه. ولا يجوز حدوث ما يخرجه من كونه معتقدًا إلا ويخرجه من كونه عالمًا. ولا يمكن أن يقال: إن الجهل ينفي أحدهما، ويبقى الآخر لانتفائه؛ لأنهما لا يحتاجان جميعًا إلى أمر نفاه الجهل، كحاجة الأعراض إلى المحل؛ ولا أحدهما يحتاج إلى الآخر، حتى ينتفي عند وجود ما يضاده؛ لأن ذلك يقتضي تجويز انتفاء العلم بالجهل، مع ثبات الاعتقاد؛ أو انتفاء الاعتقاد، مع ثبات العلم. ولا يصح أن يقال: متى حدث الجهل المضاد لأحدهما، حدث معه ضد الآخر، على وجه الوجود. لأنه لا وجه يوجب اقتران أحدهما بالآخر، في الحدوث، فيجب أن يجوز

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

وجود أحدهما دون الآخر، فينتفي الاعتقاد دون العلم، أو العلم دونه، وهذا محال فيثبت بذلك، أن العلم يرجع إلى الاعتقاد، على ما بيّناه.

[في بيان أن العلم والاعتقاد يشكّلان معنًى واحدًا]

وبعد، فلو كانا معنيين مختلفين، لم يخل القول فيهما من وجهين: إما أن لا يصح أن ينفك أحدهما من الآخر، وهذا يوجب حاجته إلى ما يحتاج إليه، وحاجته إلى نفسه. أو يصح أن ينفك أحدهما من الآخر. فإن كان الآخر لا يصح أن ينفك منه، فكان يجب أن لا يمتنع، على بعض الوجوه، أن يصير الاعتقاد واقعًا على الوجه الذي عنده تسكن نفسه ولا يكون عالمًا، أو يحصل عالمًا ولا يكون معتقدًا. وفساد ذلك يبين أن العلم هو الاعتقاد الواقع على بعض الوجوه.

ولذلك قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه يلتبس بالجهل، وبما خالفه من الاعتقادات؛ ولو كان مخالفًا له في الجنس، لم يجب ذلك، مع زوال الشبه. ولذلك قالا[(١)] رحمهما الله إن العلم من جنس الجهل. ولم يعنيا بذلك أن يماثله، وإنما أرادا أن الاعتقاد لما اعتبر في كونه علمًا وجهلًا لمتعلق، وجاز إذا علم أن زيدًا في الدار في وقت يتصوّر أنه ليس فيه، فيعتقد على هذا الوجه، ثبت أن اعتقاد كونه في الدار هو معنى معقول، كان زيدٌ في الدار أو لم يكن فيه؛ وإن استحال أن يحصل قط العلمُ في حال يجوز أن يجانسه ما هو جهل، كما يجوز أن يوجد في حال وجود الصدق ما يجانسه من الكذب.

فإن قال: إن كان العلم لا يكون اعتقادًا، فيجب أن لا يكون العالم بالشيء إلا معتقدًا له؛ وهذا يوجب كون القديم، تعالىٰ، معتقدًا.

قيل له: قد أجابا[(١)] رحمهما الله، عن ذلك: بأن العلم إنما وصف بأنه اعتقاد، من حيث شُبّه بعقد الحبل وإحكامه؛ ووصف العالم معتقدًا، من حيث كان العلم، الذي به عَلِمَ، اعتقادًا. ولذلك يوصف بأنه عالم، قبل العلم بالعلم أصلًا؛ ولا يوصف بأنه معتقد، إلا بعد إثبات العلم اعتقادًا.

---

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

فلذلك لا يجب وصفه تعالىٰ بأنه معتقد، لما كان عالمًا بذاته، وفارق حالُ حالَ الواحد منا. ولأن المعتقد وصف بذلك، لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده؛ كما وصف بأنه مضمر أو إخبارٌ وقصد، لأنه أضمر بقلبه الشيء، إذا أراده ونواه. فإذا استحال القلب عليه تعالىٰ، لم يجز أن يوصف بأنه معتقد، وإن كان له حال العالم منا.

وذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أن القديم، تعالىٰ، له مثل حال المعتقد. لأنه إذا استحال كون العالم منًا عالمًا ألا وهو معتقد لما علمه، وكونه عالمًا يقتضي حكمًا زائدًا على كونه معتقدًا، فيجب أن يكون تعالىٰ، إذا كان عالمًا، أن يكون بهذه الحال. وإنما يجوز أن يحصل تعالىٰ مثلُ حال الواحد منا، وإن لم يحصل له الحكم الزائد، نحو كونه مدركًا وإن لم يكن آلمًا. فأما أن يحصل له الحكم الزائد الذي لا ينفصل من الصفة، ولا يحصل له، فمحال. لكنه لا يوصف بأنه معتقد، لأن هذا الرسم جرة على العالم منا مجازًا وتشبيهًا. ولا يجوز استعمال المجاز فيه تعالىٰ، إلا بورود سمع فيما لم يرد، فيجب أن لا يسوغ استعماله على وجه.

وهما رحمهما الله، يقولان: لو كان له حال المعتقد، لوجب كونه معتقدًا لنفسه؛ فكان يجب أن يعتقد الأشياء على كل وجه يمكن أن يُعتقد، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب، كما لا يُلزم المُجبرة[1]، في قولهم: إنه مريد لنفسه.

قالا رحمهما الله: فإذا صحّ ذلك، فيجب أن تحصل له صفة العالم، دون الصفة المعتقد. ولا يمتنع أن يختصّ الواحد منا، إذا كان عالمًا بصفتين: إحداهما تجب عن جنس الاعتقاد، والثانية تجب عنه لوقوعه على وجه. وتحصل للقديم، تعالىٰ، هذه الصفة، دون الأولى، إذا دلّت الدلالة عليه. وإنما جاز أن نقول: إنه تعالىٰ يحصل مدركًا ولا يحصل آلمًا، لأن صحة الإدراك حصلت فيه. وما اقتضى كون الواحد منّا آلمًا من نفور الطبع، استحال عليه.

---

(١) هم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني، المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

فكذلك إذا صحّ فيه تعالىٰ ما دلّ على كون الواحد منّا عالمًا، وجب أن يثبت تعالىٰ مختصًا بذلك. وإذا لم يثبت فيه ما يقتضي كون الواحد منّا معتقدًا، بل ثبت فيه خلافه، فيجب أن يبطل ذلك.

وهذه جملة ما يمكن أن يُقال في هذا الباب. وما عداه يرجع إليه، فتدبره.

فأما التعلّق بالاشتقاق في هذا الباب، على ما حكيناه عنهما، فيبعد. لأن الإنسان يجد نفسه معتقدًا، فلا يحتاج في التوصل إلى العلم بذلك إلى دليل، على ما رتّباه. ولأن الحالة الموجبة عن لعلّة، يجب أن لا يختلف الحكم فيها، وإن صحّ اختلاف الطرق إلى معرفتها. ولمثل هذا أبطلنا ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الممنوع، أنه يوصف بأنه عاجز، قادر على جهة الاشتقاق. وبينا أن فائدة الصفة لا تختلف به، وإن تعذّر في بعض مَن يختصّ بها أن يعلم كونه، على تلك الصفة، بمثل ما يُلعم في غيره. فالأولى، في نُصرته قولهما، ما ذكرناه آخرًا.

فصل فيما له يصير العلم مقتضيًا لسكون النفس إلى معلومه

[في إثبات أن للعلم صفة خاصة تُميزه عما ليس بعلم]

اعلم، أنه إذا ثبت أنه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم، وهو الاعتقاد الذي معتقده على ما هو به؛ وعلمنا أن العلم يبين منه، بأنه يقتضي سكون النفس؛ فلا بد من أمر لأجله يختص بذلك. وإذا لم يجز أن يختص بذلك، لا لوجه، لأنه كان لا يكون بأن يختص هو بهذا الحكم أولى من أمثاله، فيجب أن يكون لأمر ما، ولا يجوز لوجوده وحدوثه، لأن ذلك حاصل للاعتقاد الذي ليس بعلم، ولا يجوز أن يكون لمعنى منفصل منه، ولا لأمر يرجع إلى الوجود من تواليه وكيفية وجوده. فيجب أن يكون إنما اختصّ بذلك، لأنه في نفسه على حال، وجب كون العالم به ساكن النفس إلى ما علمه.

وليس لأحد أن يقول: إن جاز أن يختص العلم بهذا الحكم، دون غيره، لا لعلّة؛ فهلا جاز أن يقتضي كون العالم ساكن النفس إلى معلومه، لا لأمر؟

وذلك لأنّا نقول، في العلم: إنه يختص في ذاته بهذا الحكم، إلا لأمر مخصوص، وهو وقوعه على الوجه التي يقتضي فيه كونه علمًا، نحو وقوعه عن نظر، وذكر النظر، ومن فعل العالم بالمعتقد. فكذلك يجب أن لا يقتضي العلمُ سكونَ نفس العالم، لا لاختصاصه بحال، لأن هذا الحكم الموجب عنه يرجع إليه. فالمقتضى له، يجب أن يكون اختصاصه بصفة يبين بها، ما ليس بعلم.

فإن قيل: إذا جاز أن يفارق النافي ما لا ينفى، والسواد في اختصاصه بأحد المحلين مثله، وكذلك ما يتعلق بالجملة، وكذلك الإرادة في تعلّقها بمراد دون غيره، وكذلك أحد السوادين في نفيه البياض إذا صادفه في محله دون غيره؛ فهلا جاز أن يفارق العلم أمثاله من الاعتقاد، وإن لم يختص بحال يقتضي ذلك فيه؟

قيل: إن النافي لا يفارق ما يبقى، وإنما توالى وجوده. فأما أن يختص بحكم زائد على وجوده، فلا. وكذلك لا صفة لما يختص بمحل أو جملة زائدة على وجوده في المحل. وكذلك القول، في مفارقة الحركة لغيرها من أمثالها. وليس كذلك العلم، لأنه قد اقتضى، في العالم من سكون النفس، ما لا يصح أن يقتضيه ما ليس بعلم من الاعتقاد. فحلّ العلم، في هذا الوجه، محل مفارقة الحسن، لما ليس بحسن، في أنه لما اقتضى حكمًا زائدًا على وجوده، وجب أن يختص بحال لأجله. وكذلك، ما قلناه في العلم. فأما السواد، فإنما نفى البياض الذي صادفه في محله، دون السواد للآخر الذي لم يضاد البياض عند حدوثه في محله، لما هو عليه من كونه سوادًا. لكنه إنما يقتضي ذلك بشرط؛ والشرط حصل فيه، دون أمثاله.

ولا يصحّ أن يقال، في العلم: إنه يوجب كون العالم ساكن النفس لذاته بشرط. لأن الوجوه التي يقع عليها، فتصير علمًا، لا يصح أن تجعل شرطًا، لانفصالها منه وتعلقها باختيار مختار. فلا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال في القبيح: إنه إنما يقبح، لو أنه يشترط اختصاصه بالوجه الذي له يقبح. وقد عرفنا بطلان ذلك.

فأما تعلق الإرادة بمراد دون مراد؛ فلأنه، لجنسه، يجب تعلّقه بما هو متعلق به. فلذلك لا يجب أن يطلب فيه وجه، لأجله يختص بذلك، كما طلبناه في العلم.

فإن قيل: أليس الألم يقتضي، إذا حلّ في بعض الواحد منا، كونه ألمًا، مع كونه مدركًا. ولم يجب أن يختص بحال، تقتضي ذلك دون أمثاله الذي لا نألم به. بل رجعتم، في ذلك، إلى حصول نفور النفس فقط؛ فيجب أن تجوّزوا، في العلم، أن يختص بأن يقتضي سكون نفس العالم، دون ما هو من جنسه، وإن لم يختص بحال يوجب ذلك فيه؛ بل يرجع ذلك إلى الوجوه التي يقع عليها فقط.

قيل له: إن الألم لا توجب له حالًا البتة، وإنما يختص بما يحصل عليه، من حيث يدركه؛ حتى لو أدركه منفصلًا منه، لكان حاله كحاله إذا أدركه في بعضه، فإذا كان اختصاصه بكونه مدركًا، لا يرجع إليه؛ فبأن لا يرجع إليه، كونه ألمًا، أولى. وليس كذلك العلم، لأنه يوجب للعالم حالًا. فكما أن كونه معتقدًا يرجع إليه، ويجب لكون الاعتقاد مختصًا بصفة، فكذلك لا يمتنع أن يكون سكون نفس العالم يقتضي فيه اختصاصه بحكم زائد على ما للاعتقاد من الأحكام.

[في بيان أن العلم يقتضي سكون النفس إلى معلومه]

فإن قيل: إن ما ذكرتموه يوجب عليكم أن تقولوا: إن العالم بالعلم لما اختص صحة الفعل المحكم منه، وجب أن يكون إنما اختص بذكر حال يختص بها العلم؛ وإن لم يجب ذلك، فهلا جاز مثله في سكون النفس؟

قيل له: إنما يصح منه الفعل المحكم، لكونه ساكن النفس إلى ما علمه، لا لأمر يرجع إلى العلم. كما أن الفعل إنما يصح منه، لكونه قادرًا، لا للقدرة، وإن كانت القدرة هي التي توجب كونه قادرًا؛ وكما أن احتمال الجوهر للأعراض يرجع إلى تخيّره، لا أن ذاته تقتضي الأمرين. وهذا أولى مما قاله شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله. لأنه قال: إن العلم لاختصاصه بحالة واحدة، يقتضي هذين الحكمين: أحدهما سكون نفس العالم؛ والآخر صحة الفعل

المحكم منه، إذا كان متمكنًا. كما أن وصف الحي بأنه حي، يقتضي صحة كونه قادرًا، وعالمًا، ومريدًا، ومدركًا. قال: وإنما يستحيل ذلك فيما يوجب الحكم إيجاب العلّة، لأنه مرجع إلى ذاته. ولا يصح أن يجعل في ذاته على صفتين مختلفتين لنفسه. وهذا مخالف لما قدمناه في العلم، لأنه يوجب الحكمين لا محالة، وكونه حيًا، يصحّح ولا يوجب، فالأولى أن يرتب على ما قدمناه.

واعلم، أن كلام شيخينا[1]، رحمهما الله، كالدال على خلاف ما قدمناه. لأنهما يجعلان العلم مقتضيًا لسكون نفس العالم، لوقوعه على وجه لاختصاصه بحال وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، ربما يذكر مثل ما قدمناه في القبيح والحسن. والذي قدمناه هو الأولى، لأنه إذا وجب كون العالم ساكن النفس، واستحال أن لا يوجب كونه كذلك، ورجع هذا الإيجاب إلى العلم دون غيره، على ما قدمناه؛ فيجب أن يكون مقتضيًا لذلك، لاختصاصه بصفة هو عليها، كما قلناه في الحسن والقبيح وغيرهما. بل الحال في العلم آكد، لأن الحكم الراجع إليه لا يتعلق باختيار مختار. وليس كذلك الحسن والقبيح، فهو بمنزلة كون الجوهر متحيّزًا في أنه إنما صح أنه كالعلة في احتماله للأعراض، لما كان احتماله لها يرجع إليه دون غيره، ولا ينفصل عنه.

فعلى هذه الطريقة، يجب إجراء هذا الباب.

فصل في ذكر الوجوه التي لوقوع الاعتقاد عليها تصير علمًا

[في بيان أن الاعتقاد لا يصيرُ علمًا إلا لوقوعه على بعض الوجوه]

قد بيّنّا هذا الكلام، في باب الصفات[2]، عند الدلالة على أنه تعالىٰ لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم محدث، وبينا أن الاعتقاد إذا صح منه إحداثه، فلو كان علمًا لجنسه، أو لوجوده، أو لحدوثه، لوجب أن لا يوجد الاعتقاد الذي معتقده على ما تناوله إلا علمًا. فإذا بطل ذلك، وجب أن يكون ما له يصير علمًا، إما علّة، أو وقوعه على بعض الوجوه. وقد علمنا أن العلل لا تصح

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

(٢) راجع الجزء الرابع من هذه الموسوعة.

على الأعراض، لفقد اختصاصها بها على وجه يكون علّة دون غيره. فيجب أن يكون علمًا، لوقوعه على بعض الوجوه.

ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه غير معقول، لما فيه من ارتكاب الجهالات. ووجدنا المعقول من ذلك، ليس إلا ما نعلم أنه إذا وقع عليه سكنت النفس إلى المعلوم عنده. كما أن وجوه القبح هي، ما إذا وقع القبيح عليه، اقتضى في فاعله استحقاق الذم. والذي يختص بهذا الحكم، هو وقوعه عن نظر، وعند تذكر النظر، ومن فعل العالم بالمعتقد، وأن يُعلم أن الشيء لا يختص بصفة إلا ويختص بأخرى، فمتى علم ما اختص بالأولى فعل العلم باختصاصه بالأخرى. فيكون وقوعه، والحال هذه، يقتضي كونه علمًا، نحو علمه بأن الظلم لا يكون إلا قبيحًا، والمحدَث لا يكون إلا من محدِث. فإذا علم ظلمًا مفصلًا ومحدثًا معينًا، فعل اعتقاد قبحه وحاجته ءلى محدث، لأجل تقدم العلم للأول.

وبيّنا أنه قد يكون علمًا، بأن يذكر العلم المتقدم بالشيء، فيفعل العلم في الحال. وقد يكون علمًا، بأن يصير المعتقد به عالمًا، وإن لم يكن في حال فعله عالمًا. وكل ذلك مما بيناه، من قبل، وأبطلنا سائر الوجوه التي قال فيها بعضُهم: إن الاعتقاد يكون علمًا لأجله. نحو قولهم: إنه يكون علمًا، لكونه مدركًا لما علمه، أو لمشاهدته الأدلة، أو لعلمه بها، أو لأن الطبع[١] اقتضى ذلك فيه.

وقد بيّنا أنه لا يجب أن يقاس ذلك على الألم؛ فيقال: إذا جاز أن يكون المدرَك ألمًا، والمدرِك له آلمًا، من غير أن يقع الألم على بعض الوجوه؛ فهلا جاز مثله في العلم؛ لأن الألم، قد بينا أنه يعتبر فيما يرجع إلى المدرِك له بحال، لا لحال الألم، لأنه لا يوجب حالًا للحيّ. وليس كذلك العلم، لأنه يوجب حالًا له. فلا بد إذا اقتضى العلم حالًا زائدًا على ما يقتضيه الاعتقاد، أن

(١) الطبع: هو الخاصة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦) وهو سجيّة الإنسان؛ والحكماء يعتبرون بذلك عن خاصّة الأشياء؛ كإحراق النار، والتبريد للثلج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

يكون إنما صار كذلك لوقوعه على بعض الوجوه. لأن حال الحيّ، يصح أن تؤثر في ذلك، سوى ما قدمناه من الوجوه.

وليس يقدح في ذلك ما يقوله المجبرة[١]: من أن حال الفاعل لا يجوز أن يؤثر في فعله. فلا يصح أن يحسن من القديم، تعالىٰ، ما مثله يقبح منا، لكونه ربًا مالكًا. وذلك لأن حال فاعل العلم، إنما أثر في كون الاعتقاد علمًا. لأنه حال معقول، له تعلق بما تعلق الاعتقاد به، فسبيله سبيل كون المريد مريدًا، في أنه يؤثر في كون القول جبرًا. ولذلك، لما صار الاعتقاد علمًا منه، لأنه عالم بالمعتقد، وجب كونه علمًا من غيره، إذا كان هذا حاله. وليس كذلك ما قاله المجبرة، لأنها لم تشر إلى حالة معقولة للفاعل، ثبتت أنها تؤثر في حسن الفعل أو قبحه.

وقد كشفنا بطلان قولها، في التعديل والتجوير[٢].

فصل في بيان صحة العلم والأمارة التي تنبىء عن صحته

[في إثبات أن شرط صحة العلم هو سكون نفس العالم]

اعلم، أن معنى قولنا: إن العلم صحيح؛ هو أن نفس العالم تسكن إلى ما علمه به، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظانّ والمبخت. وقد بينا صحة ذلك، من قبل، فيجب القضاء بأنه صحيح. ولذلك لم يوصف غيره، من الاعتقادات، بالصحة. وهذا بمنزلة وصفنا النظر، من حيث يولد العلم، بأنه صحيح، دون النظر الذي ليس هذا حاله.

فإن قيل: ما الذي يدلّ على ما قلتموه في العلم، مع أن أبا عثمان رحمه الله، يقول، في الجاهل: إن نفسه قد تسكن إلى ما اعتقده؛ ومع قول أبي علي، رحمه الله: إن علامة العلم، وما به ينفصل من الجهل، ليس هو سكون النفس.

قيل له: إن الأدلة تأتي على بطلان كل قول يخالف ما يدلّ عليه. وقد علمنا أن المدرِك إذا كان عاقلًا، وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة، فإنه يجد

---

(١) مرّت الترجمة سابقًا.

(٢) راجع الجزء السادس (١) من هذه الموسوعة.

نفسه معتقدًا لما أدركه ساكن النفس إليه. ولذلك ينصرف فيما علمه من ذلك، على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد. لأنه إذا رأى النار يتوقاها، وإذا رأى الماء يتوقى المشي عليه، وإذا رأى الأرض يمشي عليها، وإذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده؛ ويجري ذلك منه على طريقة واحدة. فإذا صح ما ذكرناه، وخالف حاله في ذلك حال الظانّ والمبخت، لأن أحوالهما تختلف في التصرف، ولا يجد أن أنفسهما في سكون النفس على الحد الذي ذكرناه، فيجب لذلك القضاء بأن العلم صحيح، على ما قدمناه.

فأما الذي له يختص بالصحة، فهو ما يقتضيه من سكون النفس، دون غيره من الاعتقادات. وما ادّعاه أبو عثمان، رحمه الله، من أن نفس الجاهل تسكن؛ فذلك تقدير من الجاهل، لا أنه، في الحقيقة، ساكن النفس. وليس كذلك حال العالم، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه. ولا فرق بين مَن قال بذلك، وبين مَن قال: إن نفس المشاهد ساكنة إذا ظنّ السراب ماء، والصغير كبيرًا، والكبير صغيرًا. فإذا بطل ذلك، لأنه وإن قدر ذلك أولًا فهو سيتبين عند الفحص وفي المتعقب خلافه، فكذلك القول في حال الجاهل في المذاهب.

فإن قيل: إذا كان العلم يقتضي سكون النفس، والعالم يعلم ذلك من حاله، فيجب أن لا ينصرف عن فعل العلم، على وجه، لأن علمه من حاله ما ذكرناه، يوجب ذلك فيه. وفي علمنا، بأن في القادرين مَن ينصرف عن فعل العلم، مع معرفتهم بالعلوم، دلالة على بطلان هذا القول.

قيل له: إنه لا يمتنع أن ينصرف عن العلم، مع هذه المعرفة، لشُبهة أو لبعض الدواعي، كما قد ينصرف عن منافعه وعن فعل المحسنات لبعض الأغراض، وإن كان النفع في الشيء وحسنه يدعو إلى فعله.

وأما شيخنا أبو علي، رحمه الله، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس، لأنه قد صرّح بأن الجاهل والظانّ لا تسكن نفوسهما، وإنما عدل عن جعل ذلك أمارة لكونه علمًا. وقال: إنما ينفصل العلم عنده من غيره، لسلامته، ونفى التناقض عنه، والجهل بخلافه. وهذا لا يصح عند شيخنا أبي

هاشم، رحمه الله، لأن سلامته من الانتقاض ترجع إلى طريقه، لا إليه. ويجب أن نجعل، ما به ينفصل العلم من غيره، راجعًا إليه، لا إلى طريقه، ليصير شاملًا لجميع العلوم: الضروري، والمكتسب. وقد علمنا أن معنى السلامة من الانتقاض إنما يصح في المكتسب دون غيره. ولذلك قال، رحمه الله، في نقض المعرفة[١]: إنه بعلم المحق محقًّا بالأدلّة. يبيّن ذلك، ما قلناه: إن المخبر إذا أخبر عن أكله وشربه، وإن كان كاذبًا، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبّر عنه. فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المعتقد له علمًا. وإنما يصح أن يقال: إن الانتقاض إذا دخل في الشيء، دلّ على فساده. فأما السلامة من الانتقاض، فلا تجب كونه دالاً على الصحة.

وبعد، فإذا فصل العالِم بين علمه وظنّه، بسكون النفس الذي يختص به العلم وبالسلامة من الانتقاض، لو صح ما قاله؛ فلم صار، بأن يجعل أمارة كونه علمًا، سكون النفس دون الوجه الثاني؟ ولا يمكنه أن يعترض سكون النفس بمثل ما اعترضنا به قوله في السلامة من الانتقاض، لأنه لا علم إلا ويختص سكون النفس. وقد يحصل، في الاعتقاد، ما ليس بعلم، ويسلم عن الانتقاض.

[في الاستدلال على أن سكون نفس العالم أمارة على صحة العلم]

وذكر رحمه الله[٢]، في نقض المعرفة، أن المكتسبين أجمع هم عند أنفسهم على الصواب. لكن المحق ساكن النفس إلى مذهبه، للحجج الدالّة على صحته، وأنه يجد في حجج مخالفته عليه، ما لا يجد منه خروجًا وهو ثلج الصدر. والمبطل، فالله، تعالىٰ، ينبهه من جهة الخاطر[٣] على حجج تقتضي بطلان مذهبه لا يجد لها دفعًا؛ ولذلك يلزمه النظر. وقال: الحق إنما يأمن أن يكون مبطلًا للحجج الدالّة على صحة مذهبه، لا لسكون القلب والثقة، وإن كان المبطل لا يجوز أن يساويه في ذلك.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. (٢) أي أبو علي، وكتابه مفقود.

(٣) الخاطر: تصوّر المعنى بالقلب. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٠). الكلام الخفي يرد على المكلّف من خارج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٣).

فإن قيل: إن الذي قاله، رحمه الله، يمكن أن يبين به الفصل بين العلم وغيره؛ وما اعتمدتموه من سكون النفس لا يعلمه الإنسان إلا من نفسه، فلذلك صار أولى.

قيل له: أوَليس السلامة من الانتقاض، قد تُصح الجحد فيه؟ فلو ظهر صحة ما ادّعاه المحق من ذلك، وأنكره المبطل، أليس لا بد من الرجوع إلى النفس ويُفحش القول عليه، بضرب الأمثال، وذكر الشواهد؟ فكذلك القول، فيما اعتمدناه من سكون النفس، أنه صحيح، وإن لم يمكن فيه إلا للرجوع إلى النفس والتنبيه على نظائره. ورجوع كل أحد إلى نفسه وبيان مفارقته، يصرف العالم لتصرف الظانّ، على ما ذكرناه. وإنما يلزم المحق إقامة الحجة على المبطل، دون قهره على الحق، وتعجيزه عن جحد ما يجده من نفسه، واضطراره إلى العلم؛ لأن ذلك، مع أنه ليس في الطاقة، يخرج المبطل عن طريقة التكليف[1]. وإذا جاز منه، تعالىٰ، أن يخلي بينه وبين التمسك بالباطل، ليصح التعريض[2] بالتكليف، مع قدرته تعالىٰ على جبره وقسره، فما الذي يمنع من أن يكون الواجب على المكلّف تنبيهه على ما لو نظر فيه، لأدّاه إلى القول بالصحيح دون غيره؟ وذلك لا يمنع من ظهور المحق بالحجة، وإراحته، بما أورده عليه المبطل. وإذا صح، في الخاطر الوارد على النفس، أن يكون مقتضيًا لوجوب المعرفة، لما يقع عنده من الخوف الذي يعرفه من نفسه، وإن صح أن يجحده؛ فهلا جاز مثله في سائر المذاهب التي يخالف فيها المبطل؟ فقد ثبت أن فقد العلم بأن الغير ساكن النفس، ووجود الحيّ ذلك من نفسه، لا يفسد التمييز بين الحق والباطل؛ وإن كنا قد بينا أنا قد ننبّه على صحة المذهب بذكر حال الدليل، وانعظامه، ومساواته لسائر طرق العلم في الاستقامة، ونبطل

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٢) التعريض: هو تعريف الغير ما يصل به إلى النفع أو دفع الضرر مع أنه لولاه لم يتمكن من الوصول إليه قاصدًا بذلك إلى وصوله إليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

الفاسد بإيجاد الانتقاض في الشبّه التي لها تمسّك به المبطِلُ. وقد ننبّه على أن حال الغير في سكون النفس، كحالنا، بذكر ما يحصل عنده من التصرف، على حد مخصوص، على ما قدمناه.

فهذه جملة كافية، في هذا الباب.

فصل في إبطال قول مَن ينفي الحقائق

[في بيان إثبات وجود الحقائق]

اعلم أن أبا القاسم البلخي(١)، رحمه الله، منع من مكالمتهم(٢). لأن ما جحدوه هو الأصل، ولا دليل عليه؛ فلا تصح محاجتهم. وإن كان في المتقدمين من ناقضهم، بأن قال: أبعلم قلتم؟ إنه لا علم ولا حقيقة! فإن قالوا: نعم. ثبّتوا العلم. وإن قالوا: لا. لم يستحقوا جوابًا. وإن أظهروا الشك، قل لهم: أتعلمون أنكم شاكون، أم لا، على سبيل ما تقدم؟ وبين أن أحدهم، إذا نزل به المكروه، يفعل فعل العالم. وعلى هذا الحد أجرى الكلام في كتاب الآراء والديانات(٣). لأنه ذكر فيه، أن من الناس مَن نفى العقل والتمييز، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان.

قال: ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم، لأن مَن يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا، بل لا يدري أموجود هو أم لا؛ كيف يُرد عليه؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه؟ ولا يجوز، فيمن هذا حاله، إلا التأديب دون غيره، إذا كان ما يرد إليه، في المناظرة، المشاهدات؛ وقد جحدها، فكيف يصح أن يكلم؟ وإذا اعترفوا بجهل المشاهدات، ولا علم أصح منه، فكيف يُدل على صحته؟

وقال بعضهم: قد أحلّوا أنفسهم من أوّل وهلة، المحل الذي نجتهد أن نلجئهم إليه. لأن آكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ إلى إنكار العلوم المتعارفة.

(١) مرَّ التعريف به سابقًا.

(٢) يقصد بهم السوفسطائيين، لأنهم أنكروا الحقائق.

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد ذكر الشيخ أبو علي، أن السوفسطائية[١] إنما جهلت أن علمها علم، وطريقته الاكتساب، ويجوز أن يُكلموا في ذلك ويناظروا.

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك، وقال: المعتقد يستدل على أن اعتقاده علمًا بسكون النفس إلى معتقده. وجملة ما يجب أن يحصل، في ذلك، أن يفضل بين ما يعلمه العالم باضطرار، وبين ما يعلمه باستدلال. فمتى نازع المنازع قولًا في الضروري، علم كذبه فيه، ولم تصح محاجته ومناظرته بإيراد الأدلّة، وإن صحّ أن ينبه بذكر أمور. على أن ما أنكره، هو عارف به، ليلجأ بذلك إلى إنكار أمثاله، وإلى إثبات المناقضة في كلامه؛ لا أن الذي يورد عليه يكون حجاجًا، وإنما يجري مجرة الخبر عما هو عارف، ليتدرج به إلى الاعتراف بما أنكره. وما كان طريقه الاستدلال، استعمل فيه طريقة المحاجة بإيراد الحجج والأدلة، ليُزال المبطل عن اعتقاده الباطل إلى الحق. فأما مَن أنكر ما يعلم باضطراد، فنحن عالمون بأنه عارف بالأمر الذي أنكر معرفته. فلا يصح أن نطلب، بمكالمته، إزالته عن الاعتقاد، مع علمنا بصحة اعتقاده. وإنما يجب أن نجتهد في إزالته عن الإنكار الفاسد، بالطريقة التي قدمنا؛ إذ لا دليل على ما أنكره، فنذكره. وإذ لا يصح أن يقيم الحجة بالأدلّة على مَن يعرف المدلول، لأنه لو رام أن ينظر فيما أوردناه من الدليل، لتعذر عليه.

[في الاستدلال على وجود العلم الذي يوجبُ سكون نفس العالِم]

وقد علمنا أن العلم، بأن الإنسان يعتقد ما أدركه، ضروري. وكذلك العلم، بأنه ساكن النفس إليه، ضروري. وإن كان العلم، بإثبات العلم وكونه مفارقًا لما ليس بعلم، طريقه الدليل. فإن كان السوفسطائي يقول: إني لا أعتقد المدركات، ولا تسكن نفسي إلى ما اعتقدت منها من وجودها، ومفارقة الأسود للأبيض، والحلو للحامض، والطويل للقصير، والصغير للكبير. فقد جحد ما يعلمه باضطرار، فيجب أن ننبّه على فساد قوله، بما حكيناه في صدر هذا

(١) فرقة من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، تقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤، ٦٩٩).

الباب؛ وبأن نبيّن أن تصرفه فيما أدركه، على ما ذكرناه، يخالف تصرّف الظانّ المبخت، وأنه يطابق المعرفة بحال ما تصرف فيه، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد إذا كان صبيًا غير عاقل، كما يفارق تصرّف الظانّ المبخت، فنسلك معه في التنبيه، هذا المسلك. فأما إن قال: إني أتصوّر علمي بصورة الظن والحسبان، وأجوّز في معلومه لهذه الجهة ما أجوّزه في الظن، وأجري اعتقادي مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد ويرى، واعتقاد مَن يظن السراب ماء فالذي يجب أن يُسلك في مكالمته، بيان حال العلم، وما به يفارق بعلم بسكون النفس، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجبه يجب أن يكون صحيحًا مفارقًا للظن الذي يجوز فيه أن لا يحصل مظنونه على ما ظن. وصارت، هذه الطريقة في الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره، تميزه له الاستدلال بصحة الفعل من زيد، وتعذره من عمرو، على اختصاصه بحال. لأنا نعلم سكون النفس عند وجود العلم، وتعذر ذلك في الاعتقاد الذي هو ظن وتقليد وتبخيت، كما نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر.

فليس لأحد أن يقول: إنكم رجعتم في هذا الباب إلى الأول الذي ادعيتم فيه الضرورة.

لأنّا، وإن رجعنا إليه، فقد جعلناه دليلًا على غيره؛ فهو مفارق للوجه الذي يُمنع فيه من الاستدلال، لأنه إنكار نفس الضرورة، لا ما الضرورة دالّة عليه.

ولو أن منكرًا أنكر أن يعرف الفصل بين مَن يصح الفعل منه، وبين مَن يتعذر عليه، فكان جاحدًا للضرورة. فإذا خالف، في كونه قادرًا، أوصاف الفعل إلى الله سبحانه، أو إلى الطبع، كلّمناه في ذلك، وجعلنا الضرورة دالة على فساد قوله.

فإن قيل: فيجب، على ما قدمتم، أن لا يصح أن يستدل الإنسان، بفعله المحكم، على أنه عالم؛ وذلك صحيح فيه، كصحته في غيره؛ وفي ذلك دلالة على أن علمه، بأنه عالم، مكتسب.

قيل له: إن ذلك غير منكر. وإنما ادعينا العلم الضروري في أنه معتقد وفي أنه ساكن النفس.

فلو قال قائل: إن سكون نفسه لا يرجع إلى العلم؛ فلا يجب أن يكون، عالمًا ومفارقًا للظانّ، لكان منازعًا فيما طريقُه الدليل.

[في بيان أن كونه عالمًا يوجب كونه معتقدًا]

فيجب أن نبيّن أن سكون النفس يقتضيه الاعتقاد، ونرجع إلى كونه معتقدًا؛ فيصح إثبات كونه عالمًا، ويصح أيضًا أن يدلّ على ذلك بالفعل؛ فلا مطعن، بذلك، فيما قدمناه.

ولذلك جاز أن تدخل الشُّبهة في الألم، فيقول قائل: إنه يرجع إلى علّة. ومنهم مَن يقول: إلى كونه مدركًا، مع نفور الطبع؛ وإن كان العلم به، في الأصل، ضروريًا.

والعلم بأنه سُمي عالمًا، واعتقاده علمًا، طريقه أيضًا اللغة. فلا يمتنع أن يحصل اللبس فيه، وتصح فيه المناظرة. ولذلك قال كثير من الناس: إن العالم هو المعتقد للشيء، على ما هو به فقط. وبعضهم خالف فيه.

فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن إلى أن السراب ماء وأن العسل إذا غلب الصفراء عليه (مُرٌّ)، كسكونه إلى سائر ما يدركه، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده؛ فما الذي نؤمنه من مثله في سائر المدركات التي يعلمها، فبعيد. لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء وإنما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به في البياض واللمعان واضطرابه في الموضع الذي أدركه. فما أدركه صحيح، وإن أخطأ في اعتقاده ماء. وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء، عند مشاهدته له.

وقد بيّنّا، من قبل، كثيرًا من علل الخطأ في الإدراك. وبينّا أن الإدراك في الحقيقة لم يخطىء، وإنما أخطأ المدرك في الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لإعادتها. وبينّا أن اعتقاد النائم لا شُبهة فيه، لأنه لا تسكن نفسه إليه، وهو في بابه أبعد ممن يظن السراب ماء. ولذلك ربما يرى رأسه مباينًا لجسده، ويرى نفسه ميتًا مشاهدًا لغيره. وكل ذلك، مما نعلم ضرورة فساده.

وما قدّمناه، يسقط قول مَن يقول: إن كان ما به يعلمون العلم علمًا نفسه، لم يصح؛ وإن كان غيره، فيجب أن لا يعلم إلا بعلم آخر. وذلك يوجب إثبات ما لا نهاية له، ليصح أن يعرف الإنسان علمه، ويثق بما علمه؛ وذلك محال. لأنا لا نوجب أن لا يعلم الإنسان أنه عالم، إلا بعد أن يعرف كل علم حصل في قلبه. بل متى حصل في قلبه العلم بأنه عالم، علم نفسه عالمة بالمعلوم، سواء علم علمه أم لا. ولذلك صحّ أن يعلم المدركات بالاضطرار، ولا يعلم نفسه عالمًا باضرار، ولا أن له علمًا.

ولسنا نقول: إن علمه بأن العلم علم، هو نفسه؛ بل لا بد من علمين: أحدهما يعلم به نفس الاعتقاد، والآخر أنه علم. ولذلك صحّ التنازع في كون العلم علمًا، مع كونه عالمًا باعتقاده. فلو كان المعلم يعلم نفسه، لما صحّ ذلك.

وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله. وقد مرّ مثله في كلام أبي هاشم، رحمه الله، فيما أظن. وإن كان الأكثر في كلامه، ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أنه يعلم علمًا بنفسه، لأنه إنما صار علمًا لكون معلومه على ما تناوله. وقد علم به معلومه. فالعلم بأنه علم بنفسه، من حيث تناول المعلوم؛ وإن كان العلم بأنه اعتقاده غيره، وهو في بابه عندهما، رحمهما الله، كالخبر الصدق والدلالة. فكما أن العلم بصدق الخبر، هو علم بأن مخبره على ما تناوله؛ وكذلك تكون الدلالة دلالة أن مدلوله على ما تناوله؛ فكذلك القول في العلم.

وليس الأمر كذلك، لأنا قد بينّا أنه لا بد في العلم من أن يختص بصفة لها يُقتضى سكون النفس؛ كما أن العالم لا بد من أن يختص بحال، لها يصح الفعل المحكم منه؛ وكما أن القبيح يجب أن يختص بوجه له يقبح. فالعلم بأنه عِلمٌ، عِلمٌ بأنه وقع على الوجه الذي يقتضي سكون النفس، وإن كان لا بد من أن يقارنه العلم بأنه العلم بمعلومه، إذا علم أن العلم علم بكيْت وبكيْت. فأما أن علمه علمًا في الجملة، فإنما يجب أن يعلم أن له معلومًا، أو بما هو في حكم المعلوم.

فصل في إبطال القول بأن حقيقة كل شيء ما يعتقده المعتقد

[في بيان أن اعتقاد المعتقِد لا يؤثر فيما عليه المعتَقَدْ]

وقد حكى أبو عثمان الجاحظ[١]، رحمه الله، وغيرُه، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء في نفسها وحقيقتها. عند كل أحد ما يعتقده. وهذا كالخل الذي يحيا فيه دوده، فإن طرح في غيره مات؛ وكالعسل الذي يجده المعتدل المزاج حلوًا، وصاحب المرة الصفراء يجده مرًا، فهو حلو مرة، (ومُرٌّ مرّة)، متى أُضيف إليهما.

قالوا: وذلك كالاستحسان والاستقباح، لأن زيدًا يستحسن الحادثة، ويستقبحها عمرو، ويريدها أحدهما، ويكرهها الآخر، ويشتهيها أحدهما، وينفر طبع الآخر عنها. فكذلك يجب إذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم، والآخر أنه محدث، أن تكون حقيقته أن يكون قديمًا ومحدثًا بالإضافة إليهما.

وهذه الفرقة قد أقرّت بالحقائق، على بعض الوجوه؛ وفارقت من ينفي الحقائق أيضًا. وإن كان من جهة المعنى لا فرق بينهما، فيما نعلم باضطرار. لأنا قد بينّا أن العلم بأنه معتقد وساكن النفس، ضروري؛ وإن كانت الشُّبهة قد تحصل في أن سكون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره، وأنه يجب فيه من حيث كان علمًا ومن حيث يقع على الوجوه التي قدمناها. فلا بد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعيناه ضروريًا ومن صحة علمهم، ومن صحة توصلهم من جهة الاستدلال إلى ما قلنا إنه يعلم باكتساب.

وإن كانت هذه الطائفة قد أخطأت، من وجه آخر، لأنها اعتقدت جواز كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدها معتقد. وهذا في كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطرار. فحالهم فيه كحال مَن ينكر العلم بالمشاهدات، لأنه لا

---

(١) الجاحظ ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه: الحيوان، والبيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/٣٨٨؛ أمراء البيان ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٨).

فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجودًا معدومًا، وقديمًا محدثًا، وبين العلم بحال المدرك إذا ارتفع اللبس. فمن جوّز كون الشيء قديمًا محدثًا، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه؛ فحاله، في التجاهل، كحال مَن جوّز فيما نشاهده أسود، كونه أبيض. والأصل في هذا الباب، أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر في ذلك، لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها لاعتقاد المعتقد، ولوجب أن يكون اعتقاده موجبًا لكونه كذلك. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون اعتقادًا لسائر ما يعتقده في أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز له السبب في إيجابه حدوث المسبب. وهذا يوجب؛ أن يصح منا وقوع الحسم والقدرة، إذا اعتقدنا ذلك فيهما؛ بل يوجب أن يكون تعالىٰ موجودًا ومختصًا بسائر ما هو عليه من جهتنا، إذا اعتقدنا كونه كذلك؛ بل يوجب إذا اعتقد المعتقد، في الشيء، جوهرًا سوادًا، أن يحصل بهذه الصفة؛ وقد بينّا فساد ذلك؛ بل يجب، على هذا، صحة كون الشيء الواحد بياضًا سوادًا، إذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه، وقديمًا محدثًا، وموجودًا معدومًا. وقد بينّا أن العلم بستحالة ذلك، ضروري.

[في الاستدلال على أن حال الاعتقاد لا تؤثر في حال المعتَقَدْ]

وليس لهم أن يقولوا: ما أدّى منه إلى المستحيل، لم يؤثر اعتقاد المعتقد فيه؛ وما لم يؤد إلى ذلك، جاز أن نبينه على الصفات التي يعتقدها المعتقدون فيه. وذلك لأن الاعتقاد، إذا ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديمًا، والقديم محدثًا، وفي قلب الأجناس؛ فيجب أن لا يكون مؤيدًا في سائر الأمور، وأن يعتبر في كون المعتقد على ما يختص به حاله، لا بحال الاعتقاد. ولذلك يثبت على ما هو به، وإن لم يعتقد أحد فيه ما هو عليه. ولذلك قلنا: إن العلم، وإن كان يتعلق بالشيء على ما هو به، فإنه لا يصير علمًا على ما هو به، لمكان العلم. كما لا يصير العلم علمًا، لكون معلومه على ما هو به. وقد شرحنا ذلك من قبل، فإذا لم يجب ذلك في العلم، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أوّلى. وكان يجب، على قولهم هذا، إذا كان الإنسان قادرًا على الاعتقادات المختلفة في الأمور، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقدها فيه، فيجعل السواد مرة سوادًا، ومرة بياضًا،

والجسم مرة قديمًا، ومرة محدثًا، وقد علمنا أنه إن كان قديمًا لم يجز أن يتغير حاله وإن كان محدثًا فكمثل.

وقد بيّنّا ذلك في الرد على النصارى في الاتحاد، وأبطلنا قولهم في الناسوت، مع حدوثه عند الاتحاد يصير قديمًا، واللاهوت يصير محدثًا مع ثبوت قدمه. وكان يجب، على هذا القول، أن لا يصح أن ينكشف للإنسان ثانيًا بطلانُ اعتقاده أولًا؛ وأن لا يعلم نفسه، بل غيره، جاهلًا. وفي بطلان ذلك، لما نجده في أنفسنا، دلالة على بعد هذا القول. ويفارق هذا، ما نقوله في مسائل الاجتهاد: إن كل مجتهد فيه مصيب، وإن حكم أحدُهما بالتحريم والآخر بالتحليل. لأن المحرم، في هذه المسائل، هو ما يفعله أحد المجتهدين أو مَن يستفتيه ويرجع إلى قوله. والمحلّل ما يفعله المجتهد الآخر، أو مَن يقلّده. وإذا كان المحلّل غير المحرم، لم يتناف القول فيهما بذلك. ولو كان المحلل هو المحرم على وجهين أو عند حصول شرطين، كان لا يمتنع أيضًا.

[في بيان استحالة كون الشيء على صفتين ضدين]

وليس كذلك ما قالوه، لأنهم أثبتوا الشيء على صفتين ضدين، ويستحيل كونه عليهما من حيث اعتقد المعتقد أن ذلك فيه. ومثل ذلك لا نجيزه في الاعتقاد، ولا غيره. وإنما شاع في مسائل الاجتهاد، ما قدمناه، لأن الكلام فيها يتناول أفعال المكلفين في المستقبل. فأما إذا كان الكلام على أمر متقدم، فلا بد من كونه على صفة واحدة، باعتقاد المعتقد فيه أنه ليس عليها، أو أنه على الصفة المضادة لها، جهل لا محالة.

فأما تعلقهم باستحسان زيد الخلقة، واستقباح عمرو لها؛ فإن ذلك، إذا صح في الحقيقة، لم يمتنع مثله في المذاهب. فقد بينّا من قبل أن ذلك إنما صح من حيث يرجع ذلك إلى شهوة أحدهما للنظر إليها، ونفور الآخر عنه؛ وحال الخلقة لا يتغير. وليس كذلك ما قالوه لأنهم حكموا بأن المعتقد على صفتين ضدّين لمكان الاعتقاد. وقد بينّا أنه إنما صح في الاستحسان والاستقباح، وإن كانت الخلقة على صفة واحدة؛ لأن المدرك، لاختصاصه بحال واحدة، قد يشتهي، وقد ينفر الطبع به.

وليس كذلك حال المذاهب. ولهذا لا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم، مع علمه بكونه ظلمًا، أنه حسن، ولو اعتقد أحدهما فيه أنه حسن من جهة العقل، لكان اعتقاده جهلًا. ومتى حملهم ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب، وبين استحسان الخلق، وأن المذاهب لا حقيقة لها في أنفسهما، وإنما يعتبر فيها اعتقاد المعتقد، كالاستحسان والاستقباح، بطل ذلك على وجهين: أحدهما لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة إلى قول السوفسطائية الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة؛ والثاني أنا قد أثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة. لكنا بيّنا أنه لكونه على صفة واحدة، قد يشتهي، وقد ينفر الطبع عنه. فيجب، على هذا، أن نثبت لسائر المعتقدات حقيقة. فإذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة، وعلى صفات متضادة، لم يبق إلا ما قلناه. ولذلك لم نجوّز كون الواحد منا مستحسنًا للخلقة، ومستقبحًا لها، في الوقت الواحد على وجه واحد، لما أوجب ذلك تضاد صفة الحي. ويجب، على ذلك، أن يخرج الشيء من أن يكون قديمًا أو محدثًا، أو موجودًا أو معدومًا، متى لم يعتقد أحد فيه ذلك. كما تخرج الخلقة من أن تكون مستحسنة مستقبحة، متى لم يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد. وفساد ذلك ظاهر. وإنما صح في دود الخل أن يعيش فيه دون غيره، لأنه يتغذّى بالخل، ولا يؤثر الخل في مجاري أنفاسه من حيث يبني بنية مخصوصة. وليس كذلك غيره، لأن الخل لا يؤثر فيه ولا يغذيه، كالسمك يعيش في الماء لاختصاصه ببنية، لا يؤثر الماء في مجاري أنفاسه، معها. ويفارق غيره من الحيوان، ولذلك يتلف بخروجه من الماء، من حيث تغلب عليه الحرارة، وقد زالت المادة المسكنة لها من الماء الذي يصل إلى مواضع الحمأ واللهيب. فما في هذا، مما يستشهد به، فيما قالوه من التجاهل؟

فإن قال: أليس في الأدوية ما ينفع زيدًا، ويضّر عمرًا؛ وإن استحال كونه ضارًّا لمَن هو نافع له؟ فهلا جاز مثله في المذاهب؟

قيل له: إن الدواء لا يوجب ضررًا ولا نفعًا، وإنما يحدثان أو أحدهما عند تناوله بالعادة. وقد أجرى، تعالىٰ، العادة فيه أن يحدث عند المضار

والمنافع[١] بحسب المصالح[٢]. وليس كذلك حال الجسم[٣]، لأنه لا يجوز أن يكون قديمًا محدثًا، لا بالعادة ولا غيرها. وقد بيّنّا أن الضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور دون حال الشيء نفسه؛ وليس كذلك حال المذاهب.

فأما إدراك صاحب المرّة العسلَ مرًّا، وإدراك غيره له حلوًا، فالتعلّق به بعيد. لأن إدراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما، وإنما تقترن، في صاحب الصفراء بالعسل، المرّةُ، فتغل العسلَ أو تغلب على موضع الذوق، فيصير مدركًا مع العسل غيرَه؛ وصاحب الذم يدرك مفردًا عن المرّة؛ فلذلك يختلفان. ولو أدركاه، على حد واحد، لما اختلفا.

فما في هذا، يتطرق به إلى جواز كون الشيء على صفات متضادة؟ وإنما صحّ ذلك في العسل، عند مجاورة غيره له، في الذوق؛ على نحو يصح في الماء، إذا أُذيب فيه الزعفران، أن يدرك بلونه، وإن كان لون الماء لم يتغير. وقد يبقى، من الدواء الكريه في فم شاربه، بعض الأجزاء؛ فإذا أكل غيره؛ لم يجد طعمه على نحو ما يجده غيره، لاختلاط تلك الأجزاء به؛ فكذلك القول في العسل. فإذا جاز، أن يظن الرأي للأسود والأبيض إذا اختلطا، أنه كالملون بلون آخر، فما الذي يمنع ما ذكرناه.

ولما قدمنا، تختلف حال صاحب المرّة الصفراء فيما يذوقه. ففيه ما يذوقه ويجده مرًّا، وفيه ما يجده بخلافه، من حيث كانت المرة الحاصلة في موضع دونه يختلف تأثيرها فيما يؤثر فيه من حلو وحامض.

---

(١) المنافع: المنفعة اللذّة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٠).

(٢) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا، على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

(٣) الجسم: عُرّف أنه ذو أبعاد أو ذو جهات، أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض. (التوحيد للماتريدي ص ٤٢). وفي اللغة هو المؤلّف والمركّب. (الإنصاف ص ٢٧؛ والتعريفات ص ٣٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا. ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركّب من ثمانية أجزاء. (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧ و٢١٨ و٢٢١).

وقد بيّنّا، في باب الإدراك، أن الطعن بذلك في أنه لا يجب أن يوثق بشيء مما ندركه، لا يصح، لأنه إذا سكنت النفس إلى المدرك عند زوال الشبُه ووجوه اللبس، والثقة به حاصلة؛ فإنما لا يثق بما يدركه عند حصول شُبهة، وليس. ويجب في الذائق أن يعتبر، فمتى وجد طعم ما يذوقه مختلفًا، مع سلامة حاله، علم به اختلاف الطعوم؛ ومتى وجد طعم ما يذوقه يختلف لأجل، اختلاف أحواله، نحو غلبة الصفراء عليه مرة والدم أخرى؛ لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق.

فصل آخر يلحق بما قدمناه

[في الدلالة على صحة الإدراك العقلي]

حكى أبو الحسن بن موسى[١]، عن كتابه[٢]، أن في الدهرية[٣] مَن يقول: لا أقضي إلا بما أشاهده، ومَن يقول: إنه قد يقضي بما يشاهد، وبما يفعل، ويدل عليه الدليل.

ثم اختلفوا، فقال قوم، في الحواس: إنها القاضية على العقول. وقال قوم: بل العقول تقضي على الحواس. وقال قوم: للحواس عمل، وللعقول عمل، ولا يُقضى بأحدهما على صاحبه.

وإن علم، أن سكون نفس المعتقد منا إلى ما يعلمه إلا من جهة الإدراك، لكن ببديهة العقل، كالعلم بقبح الظلم وحسن الإنصاف؛ أو يعلمه عن نظر يجري مجرى سكون النفس إلى ما يعلمه بالإدراك؛ فلا فرق بين مَن قال: إنه لا يوثق إلا بما يدرك، وبين مَن قال: لا يوثق بالمدرَك أيضًا؛ فإذا كانت الثقة بالمدرَك واجبة، لا لعلّة أكبر من سكون النفس إلى ما أدركه، وهذه العلّة حاصلة في سائر العلوم؛ فيجب الثقة بها.

---

(١) هو النوبختي، وكتابه (الآراء والديانات)، وورد اسمه خطأ في المتن، والصحيح: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي.

(٢) كتابه هو: «الآراء والديانات»، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) وهم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته. والدهرية تنكر المعقولات، ولا تعترف إلّا بالمحسوسات. والدهرية تنكر خلق العالم والعناية الإلٰهية. (دائرة المعارف الإسلامية ٩/٣٢٦ ـ ٣٤٠؛ تعريفات الجرجاني؛ الدرة السَّنِيَّة لعلاء الدين البغدادي).

فإن قال: إنما وجبت الثقة بما ندرك، لأن العقلاء مجمعون على صحة ما تؤدي الحواس إليه، ووجدناهم يختلفون فيما نعلم بالعقل، ووجدنا أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد إلى ضده، وعن صحة القول إلى فساده ويزعمون أن فيما عدلوا إليه ثابتًا من الحجة، مثل زعمهم فيما كانوا عليه أولًا، فدلّ ذلك من حالهم على زوال الثقة، وليس كذلك حال المشاهدات.

قيل له: إن ما ذكرته، إنما كان يتم، لو ثبت أن أهل العقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشُبهة داخلة عليهم. فأما إذا جاز ذلك، فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق.

فإن قالوا: قد علمنا زوال الشبه في ذلك. فلذلك جعلت اجتماعهم حقًّا.

قيل له: فكأنك تعتمد على عملك بأنهم يعملون صحة ما شاهدوه، دون إجماعهم على ذلك قولًا.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: فيجب أن يكون حصول العلم الضروري، لكل عاقل، يغني في تصحيح ذلك عن التعلق بالإجماع. ويجب، على هذا، صحة ما تقرر في العقول مما لا نشاهد. لأن حال العقلاء فيه، كحالهم فيما شاهدوه.

وبعد، فإن ما ادّعاه من أن ذلك إجماع من العقلاء لا يصح؛ لأن السوفسطائية تقول: إن ما يدرك بالحواس هو بمنزلة ما يظنه النائم مما يراه في نومه. فذلك مختلف فيه، كما اختلفوا في العقليات، ولو ثبت على كل حال الإجماع الذي ادّعوه، لم يجب القضاء بأنه لا علم يصح إلا المشاهد، لأن ما يختلف فيه، قد يصح بالدلالة. فإنما يجب أن يقضوا بذلك على صحة ما يعلم بالإدراك، وإن اتفقوا فيما عداه، فلا يقطعوا فيه بصحة ولا فساد.

وبعد، فإن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحًا أو فاسدًا، وإنما يُدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته، ويُعلم عند ذلك كونه موجودًا. لأن صحة الشيء لا ترجع إلى نفسه، ولا لصفة النفس به تعلق. فكيف يقال: إن إجماعهم على صحة ذلك تقتضي الثقة، مع أن صحته لا تتعلق بالإدراك أصلًا،

ويحتاج فيه إلى دليل، أو إلى الرجوع إلى النفس، فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الإدراك. فإذا وجب القضاء به، وإن لم يتناوله الإدراك، فما الذي يمنع من القضاء بصحة العقليات إذا علمها الإنسان، وإن لم يتناولها الإدراك؟ فأما رجوع المعتقد عن الشيء، فلا تعلق لهم به، لأن الرجوع عن الشيء لا يدل على فساده، ولا على صحة المرجوع إليه، وقد يثبت المعتقد على الفاسد ويرجع عن الصحيح؛ ويقع ذلك من الواحد، ومن الجماعة. فليس في هذا دلالة على أن العقليات لا تصح؛ من حيث يقع فيها هذا المعنى.

[في بيان أن العقل هو القاضي على صحة ما تؤدي إليه الحواس]

وبعد، فإذا صح أن المدرك قد يرجع، فيما أدركه عما اعتقده، إلى سواه؛ ولا يوجب ذلك بطلان ما يؤدي إليه الإدراك؛ نحو مَن يدرك السراب ويعتقده ماء، لم يرجع عن ذلك إلى أنه سراب. فكذلك، لا يجب أن يتوصل بمثله إلى أن العقليات لا تصح. ويجب أن يعتمد، في كل ذلك، على سكون النفس إلى ما اعتقدناه من جهة العقل والإدراك والنظر، فنقضي بصحة ما اختصّ بذلك دون ما عداه.

وقد بيّنّا أن إدراك الشيء، ليس هو الموجب لكون اعتقاده علمًا، وإنما صار كذلك لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد. ولذلك تسكن النفس إلى المدرَك بعد تقضّي الإدراك، وإدراك العلم بالمدرَك بما ذكره العالم. وبينّا أن سكون النفس يتبع كون الاعتقاد علمًا، على أن وجه وجد. وأن ما يقع عن النظر، بمنزلة ما يقع عند الإدراك، وأن اختلافهما في أن علمه بما يدركه، لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه. وليس كذلك ما يقع عن النظر؛ فإن ذلك أجلى من هذا، وأن ذاك يقع مبتدأ وهذا متولد، لا يؤثر في اشتراكهما فيما اقتضى كونهما علمًا من سكون النفس. ولا فرق بين مَن تعلّق بذلك، وبين مَن قال: إن العلم بالمدرك إنما يكون علمًا في حال الإدراك. لأنه لا يجوز، في تلك احال، أن يسهو عنه. وليس كذلك إذا علمه بعد تقضي الإدراك. فإذا لم يجز التعلّق بمثل هذا، فكذلك بما قدمناه.

وقد ألزموا على هذا القول، أن الإدراك إذا لم يتناول ما ذهبوا إليه من أنه لا يصح إلا ما أدّى الحواس إليه، فيجب أن لا يكون صحيحًا؛ لأن الحواس غير مؤدية. وهذا كما قيل، لمَن نفى صحة النظر: إذا أبطلتم النظر فكيف يصح أن تفسدوه بنظر؟

فأما الكلام في أن الحواس تقضي على العقول، أو العقول قاضية عليها، أو لا يقضي أحدهما على الآخر؛ فأظن أن أكثر مَن تكلم فيه، لم يعرف الغرض. لأن الحواس ليس لها تأثير في هذا الباب. وإنما المعتبر بالعلم بالمدركات، والعلم المتقرر في العقول باضطرار، أو المكتسبة عن نظر.

وقد علمنا، أن كل علم حصل من ذلك، لم يمكن أن يقال: أن الآخر هو الذي اقتضى صحته؛ بل متى وقع على هذا الوجه، أن يكون علمًا فيجب كونه صحيحًا، متى لو لم يوجد سواه؛ كأن ذلك غير مؤثر في صحته. وإنما نقول، في هذه العلوم: إن بعضها يتعلق ببعض، متى كان أصلًا له، أو كالأصل، فإذا لم يكن هذا حاله، فبحصوله علمًا مع فقد الآخر، غير ممتنع. ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد، ولما حصل العلم بذاته ووجوده. وإن أرادوا بهذا القول: إنه لولا العلم بما يدرك بالحواس، لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور. فذلك صحيح. لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل؛ بل يجب أن يقال: إنها أصل لها. وإن أرادوا بذلك أن بالإدراك تُعلم صحة العلوم العقلية، فذلك باطل. لأنا قد بيّنا أن الطريق الذي تُعلم به صحة جميع العلوم، هو أن من حق العلم أن يختص سكون النفس دون غيره. فإذا علمنا سكون النفس ثابتًا في الكل، وجب القضاء بصحة جميعه. ويجب على هذا، أن يكون العقل قاضيًا على صحة العلم بالمدركات؛ لأن به نعلم صحتها، على الوجه الذي رتبناه؛ ولولاه لما علم ذلك.

ولا يجوز أن يُقال: إن العلوم الإدراكية هي القاضية على العلوم العقلية، لأنها أجلى منها وأقوى، أو لأنه لولاها، لما حصلت هذه، أو لأنها تزول بزوالها. وذلك أن كون هذه الوجوه لا مدخل لها في كون العلم صحيحًا، وكون طريقه صحيحًا.

وما قدّمناه، من أن بالعقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة ومفارقة لغيرها، له تأثير في هذا الباب، فيجب أن يكون العقل، من الوجه الذي قلناه، هو القاضي على صحة ما تؤدي إليه الحواس.

وسنكشف ذلك عند الكلام في صحة النظر، وبيان ما به تُعلم صحته.

فصل في ذكر طرق العلوم الضرورية والمكتسبة

[في بيان كيفية تحصيل العلم الضروري والعلم المكتسب]

قد بيّنّا، فيما سبق، أن الإدراك طريق المعلم، إذا كان المدرك عاقلًا، واللبس عن المدرك زائلًا. وبينّا أن الإدراك ليس يمتنع، فيقال: إنه يولد العلم، وإنه لا يجوز كونه متولدًا عن صحة العين، وتقليب الجفن، وغيره. وأن العلم الحاصل للمدرك، يجب أن يكون من فعله، تعالىٰ، ابتداء؛ وإن كان يفعله، تعالىٰ، متى حصل المدرك مدركًا. وبينّا اختلاف مذهب الشيوخ، رحمهم الله، في أن هذا العلم، هل يصح منه، تعالىٰ، أن يفعله، ولما حصل الإنسان مدركًا وبصيرًا. وذكرنا الخلاف فيه.

وإنما قال شيخانا[١] رحمهما الله، إنه لا يجوز أن يُعلم المبصر، إلا إذا حصل بصيرًا؛ لأنهم جعلوا، العلم بالمبصر متعلقًا بالعلم بصحة إدراكه؛ ولا يجوز أن يعلم ذلك؛ إلا وهو بصير. ولهذا قالوا: يصح أن يعلم المبصر، وإن لم يحصل مدركًا له، إذا حصل بحيث أن يدركه وعلى هذا استدلّوا بكونه، تعالىٰ، عالمًا بكيفية المدركات، على كونه سميعًا بصيرًا.

وقد بيّنّا القول في نصرة القول الآخر، وتقصيناه. وبينّا الكلام فيما يسألون عنه من خطأ المناظر، وكشفنا الجواب فيه. وأبطلنا قول مَن يقدح في الإدراك، وكونه طريقًا للعلم بما يعرض فيه من الخطأ. وفصلنا بين العلم والحاصل بالمدرك، وبين غيره، مما يعتقده المدرك بشُبهة داخلة عليه.

---

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

[في بيان أن الإدراك طريق العلم وليس شرطًا لوجوبه]

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في البغداديات[1] وغيرها، الكلام في أن الإدراك طريقُ العلم، والغرض بهذا القول، وأنه لا يريد به أنه يوجب العلم، أو يصحح وجوده؛ وإنما يريد به أن العلم يقوى عليه، وأنه لا يجوز، عنده، السهو عن المدرك، مع السلامة؛ وأن انتفاء العلم، يوجب تناقض حاله. وبين أنه لا يمكن أن يقال: إن الحاسة طريق للإدراك، فيُتوصل بذلك إلى إثبات معنى له صار مدركًا، وإن وجب كونه مدركًا، ولم يجز خلافه. وكشفنا القول، في ذلك، في باب الرؤية، فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: ما الذي يوجب أن يفعل، تعالىٰ، العلم بالمدرك، مع قولكم: إنه، تعالىٰ، لا يصح الإلجاء عليه إلى الفعل. فيجب أن يكون مُجبرًا، يصح أن يفعل فيه العلم بالمدرك، وأن لا يفعله. فإن قلتم: إن ذلك يصح بأن يزيل عنه ما قيد من كمال العقل بالسهو. قيل لكم: إنما أوجبنا عليكم أن لا يفعل هذا العلم، ولا يفعل معه السهو بالمدركات، ويبقى سليمًا كامل العقل. ومتى ارتكبتم ذلك، لزمكم أن لا تأمنوا في سائر العقلاء أن يكونوا مدركين للأجسام الحاضرة، وهم غير عالمين بها؛ بل يجب أن تجوّزوا ذلك في أنفسكم، وهذا يوجب من ارتكاب الجهالات ما لا خفي به.

قيل: إنه لا يصح، على ما قدمناه، أن لا تفعل هذا العلم بالمدرك، مع بقاء ما فيه من العلوم. لأنها تستند إلى العلم بأنه متى أدرك الشيء، مع السلامة، وجب كونه عالمًا به. فمتى لم يعلم المدرك، لم يحصل له هذا العلم؛ وإذا لم يحصل، أثر ذلك في وجود سائر علومه. وهذا كقولنا: إن العلم بالمدلول يتبع العلم بصفة الدلالة. فلا يجوز أن يُعلمه خطور الدلالة بالبال، ولا يكون عالمًا بها. فكذلك القول، فيما قدمناه. وإذا لم يصح أن يعرف المستدلُّ، بطريقة النظر، الشيءَ، إلا وأصول العلوم حاصلة له؛ فكذلك القول فيما قدمناه. وعلى هذا الوجه، يصح القول: بأنه لا يصح أن يعلم

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. ولم يُشِر إليه ابن النديم في الفهرست.

بعض المدركات، دون بعض، إذا تساوت في أنه مدرك لها، وفي زوال وجوه اللبس عنها؛ وإن صح أن يعتقد بعضها دون بعض، على وجه لا يكون علمًا. وذلك يسقط ما قدمناه من السؤال. ويعلم أن المدرك يعلم الشيء على الوجه الذي أدركه عليه. وإنما يدركه على أخص أوصافه في حال الوجود، لأنه لا بد من أن تحصل له في حال الوجود أوصافٌ. فالإدراك لا يتناول منها، إلا ما يرجع إلى ذاته، كتحيّز الجوهر، وكون السواد على ما يختص به من الهيئة التي يفارق بها غيره.

وقد دللنا على ذلك، عند ذكرنا تماثل الجواهر(١) في باب نفي التشبيه. وبينّا أن الإدرك لا يتناول الشيء من حيث كان موجودًا، ولا حادثًا، ولا متحركًا. وبينّا أن الإدراك إذا تناول الشيء على صفة، فالواجب أن يشيع في كل ما له تلك الصفة؛ وذلك لا يصح إلا في أخص أوصافه. وقد نعلم، عند الإدراك، بكون المدرك موجودًا، وإن لم يتعلق الإدراك به على هذه الصفة. لكن الصفة التي يدرك عليها، لما لم يصح أن يحصل عليها إلا وهو موجود، وجب أن نعلمه موجودًا. وصار هذا العلم، كالأصل للعلم بما يختص به من الصفة الذاتية. ولذلك لما صح أن ندرك ما لا يجوز أن يحل في غيره، صح أن نعلم المدرك، وإن لم نعلمه حالًا، كالصوت. وليس كذلك نفس الوجود، لأنه لا يصح، في شيء من المدركات، أن يدرك إلا وهو موجود.

وقد بيّنا، أن هذه الطريقة أوْلى من القول بأن لعدم يمنع من إدراك الشيء، وإن كان ما يدرك عليه يحصل في حال العدم والوجود. وأوردنا فيه، ما يغني عن إعادته. وقد بينّا أن للحيّ، بكونه مدركًا، صفة زائدة على ما له بكونه عالمًا حيًا. ويجب أن يكون مختصًا بصفة من حيث يحصل رائيًا مبصرًا مشاهدًا بحاسة العين. وتصير تلك الصفات بمنزلة ما يختص به القادر، في أنها لو كانت معاني كانت تختلف من حيث يتغاير المدرك بها؛ وإن كان معنى الاختلاف لا يصح فيه إذا كان المدرك واحدًا، ويختص من حيث يدرك المسموع، ويصير سامعًا له بصفة، ويختص من حيث أدرك الروائح والطعوم

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

بصفتين، وإن لم تكن هناك عبارة تخصّه على نحو ما قدمناه. وكذلك فإنه يختص من حيث أدرك الحرارة والبرودة والجسم بصفة مخصوصة؛ وإن لم نُفْرد له عبادة. وكذلك القول في إدراك الألم.

ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب. فليس لأحد أن يجعل ذلك أجمع صفة واحدة من حيث لم يفرد له عبارة، كما أفرد فيما يدرك بالعين والأُذن.

وقد يعلم، عند إدراك الجوهر، كونُه متحركًا وساكنًا على بعض الوجوه؛ وإن لم يدرك حركة ولا سكونًا، من حيث يختلف حال الجسم على الرأي في كيفية وصول الشعاع[1] على الوجه الذي يرى لأجله. فلذلك لا يفصل بين المتحرك والساكن، متى لم يختلف حال شعاعه البتة.

وقد يعلم العاقل، عند إدراك الشيء، غيره، وإن لم يتناوله الإدراك البتة؛ وذلك نحو علمه بقصد المشير والمخاطب عندهما. لأن القصد لا يُدرَك، في الحقيقة، ولا الاعتقاد والدواعي[2]؛ وإنما يدرك خطابه وإشارته، ويعلم ذلك عندهما.

وتحقيق هذا الكلام، أنه يعلم كونه قاصدًا وظانًا. فأما العلم بالقصد نفسه، فطريقه الاستدلال عنده؛ وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، قد جعله مما يُعلم باضطرار، بل حكم بأنه يُدرك. وإنما اشتبه ذلك عليه، لما رأى الإنسان يعلم، على وجه ظاهر، حاله في كونه قاصدًا ومعتقدًا، ولم يتهذّب له القول بأنه يعلم اختصاصه بحال، فحكم بأنه مدرك. وما بيّناه في باب الإرادة، يغني عن إعادته.

وقد يعلم العاقل، عند إدراك الأخبار المخصوصة، المخبرَ عنه. فيكون العلم بذلك واقعًا عند إدراك غيره. كما أن العلم، بقصد المخاطب واعتقاده،

---

(١) الشعاع: هو جسم رقيق مضيء قوي الإضاءة. (الحدود والحقائق للشريف المرتضى ص ١٦٣).

(٢) يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/٥٧ (هذه الطبعة)).

يقع عند إشارته وتصرّفه وخطابه. وسنشرح القول في الأخبار، عند القول في النبوّات، فإنه أليق به. ونبيّن، هناك، أن هذا العلم ضروري.

[في بيان أن العلم بذات الله وقصده، استدلالي واكتسابي]

فأما ما به يُعلم أن العلم بالمشاهدات، ضروري؛ فهو تعذّر انتفائه، على كل وجه. وإنما ينتفي بالسهو، أو ما يجري مجراه، على حد ما تنتفي القدرة بضدها وسائر ما يختص، تعالىٰ، بالقدرة عليه. وإذا ثبت أن ما يحدث فينا من الحركات، على وجه يتعذر علينا اختيار ضدها ولم يقع بحسب دواعيها، يجب أن لا يكون من فعلنا؛ فالعلم بالمدركات قد حلّ هذا المحل، فيجب أن يكون بهذه الصفة. وبهذه الطريقة، نعلم أن العلم، بقصد المخاطب والمشير، ضروري؛ لأنه لا يمكنه التصرّف فيه على حد تصرفه مما يفعله. فأما قصده، تعالىٰ، فلا يصح أن نعلمه في حال التكليف، إلا بدليل. لأن الطريق، الذي به يُعلم قصد أحدنا، لا يتأتى فيه. ولأن العلم بقصده، يترتب على العلم بذاته. فإذا كان لا يعلم إلا باكتساب، فقصده بأن لا يعلم إلا على هذا الوجه أوْلى.

فإن قال: إذا كانت الإشارة لا تُدرك، فكيف يُعلم قصده عندها؟ وكيف يسوي ذلك، العلمَ بقصد المخاطب، والخطاب مدرك؟

قيل له: إنه كما يجوز أن يعلم الشيء عند إدراكه لغيره، فكذلك قد يعلمه عند علمه لغيره. فإذا كانت الأكوان معلومة، لم يمتنع أن يعلم عندها القصد. ويجوز، أيضًا، أن يجعل طريق معرفة القصد أنه يدرك المشير، ويدرك العضو الذي يشير به، على وجه مخصوص، فيُعلم القصد عنده. لأنه إذا جاز أن يعلم الشيء عند إدراك أمر ثانٍ، فغير ممتنع أن يعلم الشيء عند إدراك أمر ثالث. وإذا جاز أن يعلم المخبرَ عنه، عند إدراك أمور كثيرة، فغير ممتنع أن يعلم قصد المشير عند إدراك محل الإشارة على وجه مخصوص. وقد يُعلم، عند الخطاب، قصدُه، إذا قرن به الإشارة؛ وإن كان، لو تفرد عنها، لم يُعلم قصدُه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: قد يعلم المخاطَب قصد المخاطِب بالإشارة، وإن لم يعرف اللغة؛ وإن كان العارف بها، بأن يُعرف قصدُه، أوْلى.

وقد بيّنا أنه يعلم، عند إدراك المحل، حاله في كونه متحركًا أو ساكنًا. وكما نعلم ذلك، فقد نعلم عند إدراكه الجسم كونَه متجاورًا، ومباينته لكونه مفترقًا. وقد يعلم العاقل، متى علم الشيء الذي يدرسه حالًا بعد حال، ترتيبه ونظامه، على وجه يكون العلم به حفظًا يمكنه معه أن يؤديه مرتبًا، إن كان على الكلام قادرًا. وكذلك قد يعلم الصنائع، عند علمه بتعاطي الصُّنّاع لها وممارستهم ذلك. فيصير ذلك العلم ثابتًا في قلبه، وعلى وجه يمكنه فعل مثل ما فعلوه. ويجري ذلك، مجرى الحفظ على ما قدمناه. فكل ذلك ضروري، من حيث لا يفتقر فيه إلى نظر، ولا يمكنه أن ينفيه عن نفسه. وقد يعلم العاقل، عند معرفته بتصرّف غيره حالًا بعد حال، أن الكتابة والبناء وما شاكلهما لا تقع إلا بحسب قصد قاصد وإرادة مريد، وأنه يتعلق به ضربًا من النطق، وإن كان يحتاج في أنه المحدث له وفي أنه لا يقع بالطبع. ولا هو من فعل القديم، تعالىٰ، إلى الاستدلال.

[في بيان أن العلم الضروري علم ابتدائي غير تابع للإدراك]

وقد بيّنا، من قبل، أنه يعلم، باضطرار، مفارقة حال من يصح الفعل منه، لمن يتعذر عليه، وأن الجماد لا يصح منه الفعل ولا أن يكون قاصدًا. وبينّا أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، ذكر أن العلم، بمفارقة العالم والقادر لمن يتعذر الفعل عليه، ضروريٌّ، وأن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قال: إن هذا العلم، متى لم يحصل بالعادة[1]، فلا بد أن يضطر، تعالىٰ، إليه مَن يُكلفه، كما اضطر عيسى، عليه السلام، إلى كمال العقل مع قصر المدة. وبينّا أن الغرض بذلك أن العلم، بمقادحة حال مَن يقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه لما يتعذر ذلك عليه من جماد وغيره، ضروري. وإن كان العلم، بأن ذلك إنما يصح منه لاختصاصه بحال فارق بها غيره، مكتسب. وقد يعلم العاقل، منذ مشاهدته الجسم واختباره أحواله أنه لا يصح أن يكون في مكانين. كما يعلم، عند علمه بوجود الأجسام وغيرها، أنها يستحيل أن تكون موجودة معدومة،

(١) العادة: عَوْد الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

وقديمة محدثة. لأنه يعلم، أن كونَ الشيء على صفة وأنه ليس عليها، محالٌ؛ وأن الشيء موجود معدوم والموجود قديم محدث، يؤول إلى ذلك. فيعلم، باضطرار، استحالته؛ وإن كان لا بد من تقدم العلم بحال الجسم والموجود، وخطور حقائق هذه الصفات بباله. ولذلك لا يصح أن يُشك في ذلك البَتَّة.

وهذه طريقة تفارق أكثر ما قدمناه، في أنها ليست بطرق للعلم، على الوجه الذي ذكرناه في الإدراك والإخبار.

[في بيان طرق العلوم الضرورية]

وقد يعلم العاقل، بعد معرفته بمفارقة الكذب لغيره، أن ما لا يقع فيه من ذلك، ولا دفع مضرة، فهو قبيح باضطرار. ويعلم، بعد تقدم علمه بالآلام والغموم وما أدّى إليهما، أن الظلم قبيح باضطرار.

وإنما قلنا، في هذين العلمين وما شاكلهما: إنهما مما يقع ابتداء في العقلاء، لا لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات، لكن لأن العلوم المتقدمة لا تكون طريقًا لها، على الوجه الذي قد بيّناه في الإدراك وغيره.

وقد بيّنا، من قبل، أن القبيح لا يكون قبيحًا لنفسه، كان جهلًا أو غيره. فليس يمكن أن يُقال: إنه إنما علم الكذب والظلم قبيحًا، لأنه أدركهما كذلك. ولأن ما نعلم بالإدراك، لا يكون إلا مفصّلًا. والعلم بقبح القبائح، لا يكون إلا مجملًا؛ فأين أحدهما من الآخر. والصوت والألم، وإن أُدركا، فإنهما يدركان على ما هما عليه في الذات؛ وكونهما قبيحين، إنما يتعلق بأوصاف زائدة. وذلك يبين أن هذا العلم غير تابع للإدراك، وإن كان لا بد من تقدمه على وجه مخصوص.

وقد بيّنا، من قبل[(١)]، أن ما تقوله الكلابية[(٢)]، في صفات الله، لا يطعن فيما نقوله. لأنهم إنما يمنعون الاسم، أو يغلطون فيما له حصلت الصفة. فأما

(١) راجع الجزء الرابع من هذه الموسوعة.

(٢) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِف عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

علمهم، بأن المعلوم[١] إما أن يكون موجودًا[٢] أو معدومًا[٣]، كائنًا أو منتفيًا، لوجوده أول، أو لا أول له، كعلمنا لا محالة.

وليس لأحد أن يقول: إن هذا العلم إذا كان لا بد فيه من تقدم العلم بالوجود، فهو طريق له؛ كما أن العلمَ بالخطاب، طريقٌ لمعرفة القصد. وذلك لأن العلم، بوجود المدركات، إنما وجب تقدمه، لأنه من كمال العقل، ولأنه أصل للعلم بما قدمناه، لأنه لا طريق إليه. فأما الكلام، في اختلاف أحوال هذه الطريق وما لا بد من حصوله حتى يحصل العلم، وما قد يحصل العلم مع فقده، وما يكون طريقًا للعلم بالعادة، ولما يكون طريقًا له على جهة الإيجاب، وما يقوم غيره مقامه في كونه طريقًا، وما لا يقوم غيره مقامه في ذلك، وما يكون طريقًا للعلم أصلًا ومفارقته لما يكون طريقًا للحفظ الذي له صفة زائدة على كونه علمًا، وما يجب في طريقه أن يكون حادثًا أو في حكم الحادث، وما يصح أن يكون طريقه حادثًا ونافيًا، وما يجب أن يكون باقيًا، والفصل بين الطريق الذي يقتضي العلم على جهة الجملة وبين الطريق الذي يقتضي ذلك على جهة التفصيل، إنما لم تتقصّه لأنه كالمستغني عنه في هذا الموضع، وإن كان التنبيه عليه قد مضى مفرّقًا في أبواب هذا الكتاب. فهذا الذي ذكرناه بيان طرق العلوم الضرورية.

[في بيان طرق العلوم المكتسبة]

فأما العلم المكتسب، فقد بينّا أن الواحد منا لا يجوز أن يفعله إلا عن نظر، أو ذكر النظر، أو عند كونه عالمًا بالمعتقد، أو عالمًا بأن ما اختصّ بصفة يجب أن يكون على أخرى، إلى سائر ما ذكرناه في ذلك. ولا شيء من العلوم المكتسبة، إلا ويرجع أصله إلى النظر. لأن ما يفعله عند ذكر النظر، لولا تقدم

---

(١) المعلوم: ما علمه العالِم بعلمه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٨).

(٢) الموجود: هو الشيء الكائن الثابت. (الإنصاف ص ٢٦؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٠؛ شرح الأصول الخمسة ص ١٧٥).

(٣) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم، فقال: إنه المعدوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

النظر، لم يكن علمًا. وما يفعله الواحد منا، عند تقدم علمه بأن الظلم قبيح من العلم، يقبح هذا الظلم بعينه. فلا بد من أن تتعلق بالاستدلال، الذي به نعلم أن هذا بعينه بصفة الظلم؛ فعند ذلك، نعلم قبحه.

فأما ما نعلمه مكتسبًا بأن يفعل العلم لمعلومه، فقد يكون علمه بذلك ضروريًا ومكتسبًا. لكن الدواعي لا تدعوه إلى فعل ذلك من حيث لا يميز بين أن يكون علمًا لمعلوم بالشيء الواحد، أو بعلم واحد، ولأن الغرض أن يحصل ساكن النفس إلى معتقده، دون الاستكثار من العلوم المتعلقة بالمعلوم الواحد. فإذا صح ذلك، وثبت كون النظر طريقًا للعلم وموجبًا له، وأنه ليس بطريق للجهل، فقد صح كل ما ندّعيه في العلوم المكتسبة. ونحن نذكر القول في ذلك الآن، ثم نذكر القول في الدليل وأحكامه. لأن النظر إذا كان لا يوجب العلم ويؤدّي إليه، إلا إذا تعلق بدليل، فكما لا بد من ذكر أحكام النظر، فكذلك لا بد من ذكر حكم الدليل وما يتصل بذلك.

فصل في بيان الطريق الذي به نعرف صحة النظر

[في بيان أن النظر يصح إذا كان مولدًا للعلم المسَكِّن للنفس]

اعلم، أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يجعل علامة صحة النظر كونَه مولدًا للعلم. ويقول: إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده، ومفارقته للجاهل والشاكّ والظانّ، يقتضي صحة نظره. وذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون نفسه إلى الحق. ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة، عند محاجتنا لهم، ما يدل على زوال سكون النفس عنهم.

ويجب على هذا القول، أن نقول: إن في النظر ما يكون صحيحًا؛ وفيه ما لا يصح لأنه لا يُولّد العلم، كالنظر في أمور الدنيا، وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدلّ وإن كان دليلًا لكنه لا يكون فاسدًا. وقد دلّ الدليل على أن لا نظر يوجب جهلًا أن ظنًّا.

وقد صَرّح بذلك في غير موضع، فقال: إن النظر الصحيح لا بد من أن يُولّد العلم. ونبّه بذلك على ما قدمناه.

فأما إذا مرّ في الكتب، أن النظر لا يكون صحيحًا، فالمراد به أنه لا فاسد فيه، ليكون جميع ذلك متناسبًا في الصحة، غير متناقض.

وقد بيّنا، من قبل، الكلام في أن سكون النفس يقتضي كون الاعتقاد علمًا، وأنه لذلك لا يجوز أن يشك ويرتاب، ويفارق حاله حال الظانّ والشاكّ. فإذا صح فيما يحدث، عند النظر في الدليل من الاعتقاد، هذه الصفة، فيجب كونه صحيحًا. يبين ذلك، أن ما يرد عليه من الشُّبه، يدفعه بالنظر وما أدّى إليه من العلم. وليس كذلك حال الجاهل وغيره.

وقد بيّنا أن سكون النفس حكم للعلم، يختص به العالم لمكان العلم، لا أنه معنى سواه؛ بل يرجع إلى ذات العلم إذا وقع على وجه مخصوص. وإنما لا يوصف، تعالىٰ، بأنه ساكن النفس، لأن استعمال ذلك، فينا، توسع. ولا يجوز وصفه، تعالىٰ، بما هذا حاله؛ كما ذكرناه، في المنع، من وصفه بأنه عاقل وفَهِمٌ.

وبيّنا أن سكون نفسه إلى الاعتقاد الواقع عند النظر، لا يبطل بتمكنه من نفيه لشُبهة تدخل عليه. فإن تعذر ذلك في الضروري، لأن ما له تعذر ذلك فيه أنه من فعله، تعالىٰ، فيه، وليس كذلك ما يفعله. ولا يوجب، ذلك، الفرق بينهما في الحكم الذي ذكرناه. كما لا يفترق العلمان، وإن صحّ أن نسهو عن أحدهما، ويمتنع ذلك في الآخر في كونهما علمين.

وقد بيّنا الوجه الذي به نعلم كونه علمًا، وكون نظره صحيحًا، بأن قلنا: إذا علم، من حاله، أنه ساكن النفس إلى ما علمه، وتقدم له العلم بأن ذلك يتبع العلم، عَلِم أن ما علمه عِلم وأن ما ولّده النظر صحيح، ولا يحتاج إلى نظر بعد نظر في ذلك. وهذا يبطل القولَ: بأنه لا يعلم صحه علمه إلا بعلوم لا نهاية لها. ويبطل قولَهم: إذا لم نعرف صحة النظر إلا بنظر، والقول في كل النظر على سواء، فيجب أن لا نعلم صحته أبدًا، لأنا لا نأتي هذا القول.

[في بيان حسن الإقدام على النظر إذا كان طلبًا للعلم والاعتقاد]

لكن النظر، الذي نعلم به صحة النظر، مستغرق لجميع النظر، فلا يؤدي إلى ما قاله. ويفارق ذلك ما يلزمهم من القول: بأن النظر يعرف فساد النظر، وأن ذلك يتناقض.

وبيّنّا، أن القول: بأن نفس العاللم، على جهة الاكتساب، لا تسكن إلى ما علمه. بمنزلة القول: بأن العلم الضروري لا يقتضي سكون النفس. لأن الطريقة فيهما لا تختلف. لأنا، كما نعلم أن الأسود مفارق للأبيض؛ فكذلك نعلم، أن مَن صح الفعل منه، يختص بحال يفارق بها مَن يتعذر عليه، متى نظرنا في ذلك، وتسكن نفسنا في الموضعين على حدٍّ واحد.

وبيّنّا، أن سكون النفس قد يحصل للعالم، وإن لم يفكر في أحواله بأن اعتقد خلاف ما هو عليه؛ كما يحصل ذلك للمتجاهلة، وإن اعتقدوا أن علومهم ظنّ وحسبان.

وليس له أن يقول: إن النظر، لو كان صحيحًا، لصح أن نعلم صحته في حال وجوده، وقبل حال وجوده؛ وتعذر ذلك، يمنع من القول بصحته. وذلك لأن الدليل على صحته، إنما يحدث بعد حال وجوده، وهو العلم؛ لأن، بسكون نفسه إلى ما علمه بعد النظر، يستدلّ على صحته. ولا يجوز أن يستدلّ بما لم يحدث أصلًا، فلذلك تأخر العلم بذلك. وهذا غير ممتنع في كثير مما نعلم باكتساب، كالنبوّات وغيرها. ولو جاز أن يطعن، بذلك، في صحة النظر، لجاز مثله في صحة العلم. لأنه لا يعلم صحته، إلا بعد وجوده، واختبار حاله، على ما قدمناه. وإن كان لا يمتنع، إذا تقدم للعالم المعرفة بصحة النظر، أن يعلم فيما بعد أن النظر لا يقع إلا صحيحًا إذا تعلق بالدليل. كما نعلم أن الاعتقاد، الذي تسكن النفس إلى معتقده، لا يقع إلا صحيحًا. كما نعلم، بعد تقدم الاستدلال بالمعجز على النبوّة، أن كل مدعي للنبوّة ظهرت عليه المعجزات؛ فهو نبيّ، وإن كان في الابتداء لا يعلم ذلك إلا بعد فكر ونظر.

وبيّنّا، أن المقدم على النظر طالبًا به الاعتقاد، وإن لم يعلم ما الذي يتولّد عنه مفصلًا، فإنه يعلم في الجملة أنه يولد عنه الاعتقاد، فلن يكون إلا علمًا، وذلك يوجب حسن الإقدام عليه.

فإن قال: أليس يجب عليكم أن تُعلّموا غيركم صحة النظر، عند المنازعة فيه؛ كما يلزمكم معرفة ذلك عند ورود الشُّبهة؛ فكيف يصح أن تعرفوه بسكون

النفس؛ وذلك مما لا نعلمه من حالكم، كما تعلمونه من حال أنفسكم؟ وإذا تقدم ذلك، كان لمَن خالف في ذلك أن يدّعي عليكم ضد ما تدعون، ويزعم أنه يجد من نفسه خلاف ما وجدتموه من أنفسكم. وفي ذلك إبطال إقامة الحجة على الغير، وتعريفه الفصل بين الصحيح والفاسد. ويجب التكافي في المحاجة، ولا فرق بين التكافي فيها والتكافي في نفس الحجة.

قيل له: إنه، تعالىٰ، إذا بين للمكلَّف ما يتوصل به إلى معرفة ما يلزمه، لم يؤثر في حاله أن يتعذر عليه تعريف الغير ما تقع فيه المنازعة. فإذا صح ذلك، وعرفنا، من أنفسنا، سكونَ النفس إلى ما أدّى النظر إليه، كما نعلم سكون أنفسنا إلى المدركات؛ فيجب أن نقضي بصحته، وإن خولفنا فيه، كما قضينا بصحة علمنا بالمشاهدات مع خلاف السوفسطائية، ولو لم يصح تقدم الطريقة، لما قامت الحجة على المكلف سيء النيّة، ولما صح معرفة الأخبار والنبوّات، لأن جميع ذلك لا بد من أن يرجع فيه إلى النفس.

[في وجوب إثبات وتعريف صِحة النظر]

وبعد، فإنه يمكننا أن نُعرّف الغير صحةَ النظر، بأن نذكر له الوجه الذي به عرفنا صحته، وإن كان يحتاج هو إلى أن ينظر فيعرف. لأنه يتعذر علينا أن نضطره إلى العلم، وإنما نعرّفه الأمور بأن نرقب له الدلالة وطريقة النظر، على الوجه الذي لو نظر فيه لعرفه؛ ونعلم أن حاله، كحالنا، في أنه إن نظر علم؛ لأن النظر، في توليده المعرفة، لا يختصّ بأن يولد في واحد دون آخر، إذا وقع من الكل على حد واحد؛ ونعلم أن حال غيرنا في سكون نفسه إلى ما قد نظر، كحالنا في أنه إن نَظَر عَلِمَ كما علمناه؛ ونعلم أنه متمكن من النظر، كالواحد منا؛ فيجب أن نعرّفه صحة النظر، من حيث علمنا من حاله ما قدمناه من الوجوه. وهذا، كما نقول: إنه يصح أن يعرف الغير أنه يعلم المدركات كما نعلم، والمخبر عنه كما نعلم، إذا شاركنا في الإدراك وسماع الأخبار. ومتى، أبى بعد تعريفينا إلا الامتناع عن النظر فيما أوردناه من الطريقة، لم يضر بذلك إلا نفسه. كما أن العاصي من المكلفين، بعد إزاحة العلّة من القديم، لا يضر إلا نفسه.

وقد بيّنّا أنه، وإن كان لا بد من رد الإنسان إلى نفسه في هذه الأصول الضرورية التي عليها تُبنى الأدلّة، فقد يمكن أن ننبّه بذكر أمثال وشواهد على صحة ما نقوله، وفساد ما يذهب إليه. وقد كشفنا ذلك عند الكلام على السوفسطائية، ولا يجب، إذا التبس الحال في ذلك في بعض الأوقات، أن لا يصح ما نبهنّاه عليه. لأن حال القاصد والجاد والهازل، قد يلتبس في بعض الأحوال، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها في سائر الأحوال.

وقد بيّنّا، أن الإنسان قد يعلم كون غيره معتقدًا، ويعلم ساكن النفس بتصرفه في مقتضى الاعتقاد على وجوه مخصوصة. وهذا يبين صحة تعريفنا الغير ما نعلمه من صحة النظر والعلوم. ألا ترى أنا إذا وافقناه، فقلنا له: أتعلم صحة أمر مما نعتقده أم لا؛ لم يمكنه أن ينفي ذلك، كما أوردناه على السوفسطائية؟ فإذا ثبت اعترافه بذلك، قيل له: فيما تعلم صحة ذلك؟ فإن قال: بالنظر، فقد دخل فيما عابه علينا، وسلك الطريقة الصحيحة. ولا بد عند ذلك من أن يُعرَّف بصحة ما قلناه، أو نقول: إنه عرف صحة ذلك بطبع أو إلهام، أو غير ذلك، فينجيه علمه من الكلام. مثل ما سألنا في النظر. فقد بان، أن اعترف بصحة شيء مما نعلمه، فقد أزال عنا المؤونة في هذا السؤال؛ وإن لم يعترف بذلك، فقد لحق بأصحاب التجاهل.

[في الاستدلال على صحة النظر]

فإن قيل: أليس مَن ادّعى فساد النظر، يمكنه أن يدّعي عليكم في ذلك، ويورد عليكم مثل ما أوردتم فيما ادّعيتم من صحة النظر؟

قيل له: إن أمكن من نفي صحة شيء من العلوم من السوفسطائية، أن يعارضنا بمثل ما لزمه؛ أمكن أيضًا من نفي النظر المعارض. وإلا فيجب أن تكون ساقطة من الوجه الذي بينّاه من قبل. فلا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال: إذا صح للسُّمنية[1] أن تدّعي علينا في نفي العلم بمخبر للأخبار، مثل ما ندّعيه عليهم في العلم بمخبر للأخبار فيجب فساد ما ادّعيناه عليهم. فإذا

(١) وهم جماعة من دهرية الهند، كانوا يقولون بالتناسخ، وينكرون العلم عن طريق الأخبار. ويقولون: لا طريق إلى العلم إلّا بواسطة الحسّ. (المنية والأمل ص ٥٥).

فسد ذلك القول فيما سأل عنه للآن، وقد بيّنا أنه يعلم صحة النظر بعد حدوث الاعتقاد الذي تسكن نفسه إليه إذا فكر واختبر حاله، فعلم أن سكون نفسه يرجع إلى ذلك الاعتقاد الذي تسكن نفسه إليه، وأن ذلك مستمر في النظر لا يجري مجرى العادات، فيعلم عند ذلك أنه صحيح وإن لم يحدث العلم عن النظر، ويمكنه أن يستدل على صحته مع فقد علمه بالدلالة ومع أنها لم تحدث. وإذا لم يعلم صحة النظر على هذا الوجه، لم يعلم كونه مولدًا للعلم إلا كذلك. لأنه لو علمه مولدًا للعلم بالشيء المخصوص في حاله، لوجب كون ذلك العلم حاصلًا. وذلك يمنع من وجود النظر، ولا يمتنع أن النظر حسن وصواب قبل أن يتولد العلم عنه. بل يجب أن يعلم ذلك، وإلا لم يصح فيه معنى التكليف، ولا يمتنع أن يفعل النظر وأن يعلم أنه يولد العلم. ولا يصح أن يقصد إلى ما يولّده بعينه، وإن كان قد يصح فيه على جهة الجملة، ويصح أن يعلم أن نظره يولد اعتقادًا للمعتقد، وإنما يمتنع أن يعلم أنه يولد العلم به على وجه مخصوص. ويجري في بعض ما ذكرناه اختلاف في الكتب.

والذي حصله شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أنه يجب أن لا يصح أن يعلم فاعل النظر، قبل وجود العلم، ما يمنعه من فعل النظر؛ وهو أن يعلم أنه يولد له العلم بالمدلول على الوجه المخصوص. فأما ما عدا ذلك، فغير ممتنع أن نعلمه، لأنه لا ينافي نفس النظر، ولا يمنع من وجوده.

فأما شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإنه ذكر أن الذي به نعلم صحة النظر المؤدي إلى العلم سلامتُه وسلامة ما يؤدي إليه من الانتقاض. فإن ذلك، في أنه يدلّ على صحته، بمنزلة انتقاض الشيء في أنه يدلّ على فساده. وذكر أنه لو لم يدل ذلك على صحته، لم يمتنع أن يدل على فساده. وذكر، رحمه الله، أنه يعلم سلامة النظر من الانتقاض باضطرار، من حيث يعلم بطلان قول مَن يقول: إن الكبير يدخل في الصغير، وأن الجسم يجوز أن يكون في مكانين في بعض الأوقات، إلى ما شاكله. قال: ومتى انتقض قول القائل في الجسم: إنه قديم، فيجب كونه محدثًا، لأنه لا بد من أحد القولين

وقد بيّنا من قبل أن سلامة النظر من الانتقاض لا تقتضي صحته، وإن كان حصول الانتقاض قد يدلّ على فساده. وكل ما حُكِيَ عنه، رحمه الله، من

الشواهد في هذا الباب، إذا تؤمل كان مما تُعلم صحته باضطرار؛ أو إن احتيج فيه إلى اكتساب، فلا بد من أن يُرجع فيه إلى ما قدمناه.

وهذه الجملة بيّنة في هذا الباب.

فصل في أن النظر يُولد العلم

[في بيان أن النظر في الدليل يولد الاعتقاد ثم العلم]

يدلّ على ذلك أن عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه، لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول. لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام، لم يحصل عنده اعتقاد النبوّات؛ وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض، لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث. فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة، فبحسبه من الوجه الذي بيّناه. ويجب أن يكون حاله في أنه متولّد عنه، كحال سائر المتولدات. فلو لم تدل هذه الطريقة على ما ذكرنه، لم تدل سائر الأدلّة على إثبات التوليد، ولما دلّ وجوب وقوع التصرّف بحسب قصده ودواعيه على طريقة واحدة على أنه فعله. وقد بينّا صحة ذلك في باب التوليد من هذا الكتاب.

فإن قيل: أليس عند إدراك الشيء، يحصل الاعتقاد له، على طريقة واحدة وبحسبه، ثم لم يوجب ذلك كونه متولدًا عنه، فهلا دلّ ذلك على بطلان ما قدمتموه من الطريقة؟

قيل له: إن ما قدّمناه يقتضي إثبات معنيين حادثين، وأن أحدهما وجب حصوله عند الآخر وبحسبه. وقد دللنا على أن الإدراك ليس بمعنى أصلًا، فكيف يلزم على ما قدمناه؟ وقد بينّا، من قبل، أنه لا يصح أن يقال: إن كونه مدركًا يولّد العلم؛ لأن ما تختصّ به الجملة من الأحوال، لا يصح فيه حكم التوليد، لأن من حقّه أن تختصّ الحوادث. فمتى حدث الشيء عقيب غيره وبحسبه، وجب كونه مولدًا له. فأما ما لا يختص بالحدوث، من الأحوال المتجددة، فإن ذلك يستحيل فيها.

وبعد، فإن الإدراك لو ثبت معنى، لم يجب فيه ما ذكرناه. لأن العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة، مع ارتفاع الموانع. ألا ترى أن الطفل قد يدرك ما لا يعلم، وقلبه يحتمل العلم؟ وقد يدرك العاقل ما لا يعلمه، لحصول لبس، وإن كان القلب محتملًا للعلم، والمنع زائلًا. لأن اللبس لا يصح أن يكون مانعًا من وجود العلم بالمدرك.

فإن قيل: أليس النظر، في الدليل، قد يحصل من الطفل، ولا يحصل العلم بالمدلول عقيبه؛ وقد ينظر العاقل، ولا يتولّد العلم، لحصول شُبهة؟ فهلا دلّ ذلك على أنه تميز له الإدراك في أنه لا يُولد.

قيل له: إن النظر لا يقع من الطفل على الوجه الذي يولّد، لأن من حقّه أن لا يولّد، إلا إذا كان الناظر عالمًا بالدلالة على الوجه الذي يدلّ. . . . .[1] وذلك لا يتأتى في الطفل، فلذلك لم يُولد العلم. وسنبيّن ذلك من حال النظر، من بعد. وأما الشُّبهة التي ترد على العاقل، فإن كانت قادحة في الدليل، ومخرجة له من أن يكون عالمًا به على الوجه الذي يدلّ، فمن حق النظر أن لا يولّد، لأنه لم يحصل على الوجه الذي يولد. وإن كانت غير قادحة في الدليل، فإنها لا تمنع النظر من التوليد البتة، لأنها لا تؤثر في كون السبب حادثًا على الوجه الذي يُولد وفي احتمال المحل للعلم.

فإن قيل: إذا كان تقدم هذه الشُّبهة يمنع النظر من أن يولد العلم، فيجب إذا قارنت النظر، أن تَختص بهذا الحكم أيضًا. ولا يمكنكم دفع ما ذكرناه، لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الخطأ للشُّبهة، ثم نظروا في الدليل والشُّبهة قائمة، أنه لا يُولد.

قيل له: الأمر بخلاف ما قدرته، لأن النظر إذا ورد على الشُّبهة المتقدمة فإنه يُولد العلم، ويزول الاعتقاد الذي اقتضته الشُّبهة. وذلك بمنزلة من اعتقد قدم الأجسام من حيث يصح أن يتصور، في الوهم، وجودها حالًا بعد حال، ثم نظر فعلم أنها لا تخلو من الحوادث. فالمعلوم أنه يعلم حدوثها عند هذا النظر، ويزول عند الاعتقاد المتقدم. ولو وردت الشُّبهة على عاقل، فاعتقد أن

(١) كذا في الأصل.

هذه الأفعال تقع بالطبع، ثم نظر فعلم أن علّة حاجة الكتابة إلى كاتب حدوثُها لا غير، علم حاجة كل محدَث إلى محدِث قادر، وزال بذلك الاعتقادُ المتقدم. وإنما تؤثر الشُّبهة في منع النظر من التوليد، إذا كانت قادحة في الدليل، على ما قد بيّناه.

[في بيان مفارقة الإدراك للنظر]

فإن قال: إني أقول، في اللبس الداخل على المدرك، إنه إنما منع الإدراك من التوليد، لأنه يمنع من حصول العلم، أو يخرج الإدراك من كونه واقعًا على الوجه الذي يُولد؛ وكذلك القول في الطفل. وذلك يوجب القول: بأن الإدراك كالنظر؛ فإما أن يولدا جميعًا، أو يبطل التوليد فيهما.

قيل له: إنه قد ثبت، في الإدراك، أن العلم بالمدرك يحصل عقيبه، وإن لم يحدث على وجه معقول يجعل شرطًا فيه. لأن أول العلوم بالمدركات لا يصح أن يُقال فيه: إنه يُولد عن الإدراك، لوقوعه مع شيء من العلوم، أو على بعض الوجوه. فيقال: إن الطفل إنما لم يولّد إدراكُه العلمَ لفقد ذلك. ولا يصح أن يقال: إن يكون المرئيُ بعيدًا، يمنع الإدراك من توليد العلم بهيئته وقدره في الكبر والصغر. وذلك يبين مفارقة الإدراك للنظر فيما سأل عنه. وإذن لا يجب أن يولّد العلم النظرُ من حيث لم يولّد الإدراكُ العلمَ بالمدرك، لو كان معنى حادثًا. وقد يمكن أن يُقال: إن من حق النظر في الدليل أن يولّد اعتقاد المدلول. فإن كان الناظر عالمًا بالدليل، على الوجه الذي يدلّ، كان الاعتقاد المتولّد عنه علمًا. وإن كان معتقدًا للدلالة أو ظانًا لها على الوجه الذي يدلّ، كان الاعتقاد المتولّد عنه غير علم. ومتى قيل ذلك، أمكن أن يُقال، في المراهق: إن نظره في الدليل يولّد الاعتقاد، ولا يكون علمًا. لأنه إذا اعتقد صحة الفعل من زيد، وتعذره على عمرو، مع السلامة؛ ثم نظر في ذلك وتأمله، اعتقد عنده لزيد ما ليس لعمرو، مع السلامة. ويجب، على هذه الطريقة، أن يكون المؤثر، في كون الاعتقاد علمًا، وقوعه عن نظر في دليل معلوم، لا كونه متولدًا عن النظر فقط، ولا كونه متولدًا عن نظر معتقد. أو يقال: إن الوجه الذي يكوّن ذلك الاعتقاد علمًا، كون الناظر عالمًا بالدليل. حتى لو علم الدليل، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء، لكان علمًا. فيكون، على

هذا القول، اعتقادُ المدلول الواقع من جملته علمًا من وجهين: أحدهما أن يبتدىء به، والآخر أن يفعله عن النظر. لكن ابتداءه يقل، لأنه تقل دواعيه إليه؛ وله إلى النظر دواع، فنكثر منه. فلذلك يقع، في الأكثر، العلمُ بالمدلول، متولدًا عن النظر، ما لم يكن النظر قد تقدم. فإنه إذا سبق، ثم تذكر الدلالة، فعل العلم لا محالة عند زوال الشُّبه.

يبيِّن ما قلناه، إنه إذا جاز أن يكون، بذكر الدلالة، وجهًا لكون الاعتقاد علمًا كالنظر؛ فهلا جاز أن يكون العلم بالدلالة كالنظر في ذلك، وإن كانا يفترقان في أن الذاكر للدلالة تقوى دواعيه إلى فعل العلم، لأنه منصور لحالته المتقدمة. وليس كذلك من بعلم الدلالة ابتداء، لأنه بعد لم يتصور المدلول، وتعلق الدلالة به. فلذلك تقل دواعيه إلى فعل العلم به، وتكثر دواعيه إلى أن لا يفعله عن نظر. ولنا في هذه الطريقة نظر. وبالله، تعالىٰ، نستعين على وضوح الصحيح منه لنا، فيما بعد.

[في الاستدلال أن العلم متولد عن النظر في الدلالة]

وأظن أن شيخنا أبا عبد الله قد ذكر أن النظر الذي يولّد العلم من حقّه أن لا يوجد إلا ويولّد، ومنع من وجوده بعينه إذا كان الناظر معتقدًا للدلالة؛ وحكم بأن ما يوجد منه مع الاعتقاد، غير الذي يوجد منه مع العلم.

فإذا كان كذلك، لم يقدح في قولنا: إن النظر يولد العلم. ولم يحتج على هذا الوجه أن يقال: إن من شرط توليده، كونَ الناظر عالمًا بالدلالة؛ بل يجب متى وجد هذا النظر أن يولّد العلم لا محالة. وهذا يبعد، لأن ما يقدر عليه من النظر في الدلالة، يجب أن يصحّ أن يفعله، كان عالمًا بالدلالة أو معتقدًا لها، من حيث لا يصير للنظر بمفارقته للعلم أو للاعتقاد حالةٌ مخصوصة، فيُحكم لأجله بتغاير ما يوجد عندهما، ولا القدرة أو المحل أو الفاعل متغايرًا، فيتغاير النظر لأجله. فإذا صحّ كون النظر واحدًا، فلا بد من أن يُرجع إلى ما قدمناه.

فأما أن يقال: إن من شرط توليده العلم، أن يكون نظرًا في دليل معلوم له؛ أو يقال بالوجه الثاني. ولو جاز أن نقول: بأن النظر المقارن للعلم

بالدلالة، غير النظر المقارن لاعتقادها؛ ليجوزن أن يقال: إن المعنى الذي يوجد، مع نفور الطبع غير الحادث مع الشهوة. وينبني عليه القول بأن الألم يكون ألمًا لجنسه؛ ولا يصح، بدلًا من كونه ألمًا، أن يكون لذة.

فإن قيل: جوّزوا، في الجواب عن ذلك، أن يقال: إن الذي يولّد العلم بالمدلول، هو العلمُ بالدلالة؛ لكنه إنما يولّد بشرط مفارقة النظر له. فلذلك لم يتولد، عن النظر في الدلالة التي يعتقدها الناظر، العلم من حيث لم يحصل منه السببُ في الحقيقة.

فإن قلتم: إن العلم باقٍ فيه، والنظر حادث، فلا يجوز صرف التوليد إليه مع جواز صرفه إلى الحادث.

قيل لكم: إذا حصل، في النظر، ما يمنع من كونه مولدًا، لم يمتنع أن يقال: إن العلم يولد، وإن كان باقيًا؛ كما نقول في الحجر المعلق بالسلسلة: إن عند قطعه يتولد فيه الانحدار عند الاعتماد الباقي، لا عن الحركة الحادثة، لما حصل فيها ما يمنع من كونها مولدة ويقال لكم: إذا كان المختار عندكم أن العلم لا يبقى، فكيف يصح أن تدفعوا هذا الكلام به؟

فإن قلتم: إن العلم بالدلالة لا تعلق له بالنظر، فلذلك أوجب أن يولده مع عدمه.

قيل لكم: لو جاز أن يقال ذلك، ليجوزن في النظر أن يقال: إنه لا تعلق له بالعلم بالدلالة فلو ولّد العلم بالمدرك، لوجب أن يولّده، وإن لم يحصل العلم بالدلالة. ولا تعلق يذكرونه بين النظر والعلم إلا ويمكننا ذكر مثله فيما سألنا عنه. ويكون ما قلناه أولى، لأن العلم بالدلالة أقوى تعلقًا بالعلم بالمدلول، من تعلق النظر به، من حيث لا يختص النظر بأحد وجهي المنظور فيه، والعلم بالدلالة قد اختص بذلك. قيل له: إنما تتكرر هذه الطريقة، لأن العلم بالدلالة، على الوجه الذي يدل، قد يكون ضروريًا. فلو ولد العلم بالمدلول، لوجب كونه ضروريًا، ولأدّى ذلك إلى أن تكون المعارف كلها ضرورية. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذه الطريقة؛ وأن العلم بالمدلول، إذا كان متولدًا، فيجب أن لا يتولد إلا عن النظر.

وبعد، فإذا صحّ أن يقال، بتولده عنه، شرط العلم بالدلالة، ويستمر ذلك؛ فلماذا نعدل عنه إلى القول: بأن العلم بالدلالة ولد العلم بالمدلول، شرط النظر. بل الأولى أن يكون النظر هو المولد، لأنه بحسبه يحصل العلم، ولأن ما نجعله شرطًا يرجع إلى متعلق النظر، حتى لا يتعلق إلا معه أو ما يقوم مقامه. وقد يتعلق العلم بالدلالة مع فقد النظر وفقد ما يقوم مقامه.

[في بيان أن العلم بالدليل دون النظر لا يدعو إلى فعل العلم]

فإن قيل: هلَّا سلكتم، في الجواب عن ذلك، أن العلم بالدلالة، إذا انفرد، لم يكن داعيًا له إلى فعل العلم بالمدلول. فإذا قارنه النظر، صار داعيًا إلى فعل اعتقاد المدلول فيفعله لا محالة. ويكون علمًا لمقارنة العلم بالدليل له. كما أن يذكر الدلالة، ندعو إلى فعل العلم بالمدلول، وتكون هذه الطريقة أصح من القول: بأن العلم بالدلالة أو النظر فيها يولد العلم بالمدلول، لما يعترض ذلك من الشُّبهة التي قدمناها، ولسلامة هذا القول عنها.

فإن قلتم: لو كان العلم، إذا قارنه النظر، يدعو إلى العلم بالمدلول، لوجب ذلك فيه، وإن كان اعتقادًا غير علم؛ لأن الاعتقاد يقوم مقام العلم في كونه داعيًا إلى الأفعال.

قيل له: إن النظر في الدلالة لا يكسب العلمَ بها حكمًا في باب كونه داعيًا، لأن الناظر إنما ينظر في الدلالة ليتبين هذا الجسم محدث أو قديم، ولا يختص بحالة دون أخرى. فإذا صح ذلك، فلو كان العلم بالدليل يدعو إلى فعل العلم، لوجب أن يدعو إليه، وقع النظر أو لم يقع. لأن النظر لا يؤثر في حال العلم بالدلالة، ولا له في نفسه حكم في كونه داعيًا، وذلك يوجب كونه مولدًا.

وبعد، فلو كان العلم بالمدلول إنما يحصل عنده على هذا الوجه، لوجب متى قابله داعٍ إلى خلافه لو حصلت شُبهة لا يؤثر في الدلالة ولا يقدح فيها أن لا يحصل العلم بالمدلول كما نقوله في ذاكر الدلالة. وبطلان ذلك يبين فساد هذه الطريقة، وأن الذي قدمناه أولى. لأنه إذا جاز أن لا يصح من القادر أن

يفعل النظر إلا مع اعتقاد المنظور فيه لحاجته إليه، وتعلقه به؛ فما الذي يمنع من القول: بأنه يولد العلم بشرط كونه عالمًا بالدلالة؟ لأن الناظر إذا كان هو الجملة، وكان من حق النظر أن يتعلق في صحة وجوده بصفة الجملة، وهي كونه معتقدًا للمنظور فيه، فهلا جاز أن لا يولد إلا بشرط أن يكون عالمًا بالدلالة؟ وإذا صح في الوها أن لا يولد، إلا إذا بطل به صحة الجسم الذي فيه الحياة، فهلا جاز مثله في النظر؟ وقد بينّا، في باب التولّد، صحة هذه الطريقة في الأسباب، وأنها مفارقة للعلل الموجبة، وإن دخول الشرط فيها في الصحة بمنزلة دخول الشروط في وقوع الفعل من جهة القادر. وذلك يغني عن الإطالة في هذا الباب.

[في بيان أن الخبر دون النظر لا يولد العلم]

ونعود إلى الكلام على الدليل، فنقول: لا يلزم عليه العلم بمخبر الأخبار عند سماع الخبر[1]. لوجوه منها: أنه ليس بأن يقال: إن العلم، بالمخبر عنه، يتولد عن الخبر، بأولى من أن يقال: إنه يتولد عن العلم به، وبقصد المخبر، وعن الإدراك له. لأنه لو لم تحصل بعض هذه المعاني، لما حصل العلم بالمخبر عنه، فإذا بطل كون الشيء متولدًا عن أسباب كثيرة، بطل هذا القول. وإنما صح، ما ذكرناه في النظر والعلم، لوقوعه عند النظر؛ ولا شيء، سواه، يصرف وجوب وقوعه إليه. وليس كذلك حال الخبر.

ومنها، أن الأخبار قد توجد؛ وقلب المجنون يحتمل العلم كقلب العاقل، ولا يحدث العلم فيه؛ وكذلك قلب الطفل.

ومنها، أن مَن لا يعرف قصد المخبر، حالُه مع المخبر كحال مَن يعرف قصده؛ فلو وُلد العلم بالمُخبَر في أحدهما، لوجب أن يولده في الآخر.

ومنها، أن الخبر لو ولّده، لكان المولد له أجزاء الأخبار دون ما يقدم فيها؛ لأن القول: بأن الجميع يولد ذلك: يوجب القول: بأن الأسباب الكثيرة تولده شيئًا واحد؛ ويوجب القول: بأن المتولد يتقدم المتولد عنه بأوقات كثيرة.

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٤٧ من هذا الجزء.

ولو كان أجزاء الأخبار هو المولد، لوجب أن يولد وإن لم يتقدمه غيره، ولوجب أن لا يتغير حال العالم بمخبر للأخبار يتكرر سماعه للأخبار. وبطلان ذلك واضح.

ومنها، أن الخبر لو ولد، لوجب أن يولد الحرفُ الأخير منه، دون جملة حروفه. وبطلان ذلك، يبين فساد هذا القول.

ومنها، أنه لو ولده، لوجب أن يكون السبب الحالُّ في المحل قد وُلد في محل منفصل منه؛ لأنه لا اتصال بين لسان المخبِر وقلب العالم بالمخبَر؛ ولو جاز ذلك، لم يثبت القول بأن الاعتماد إنما يُولد في غير محله لاختصاصه بالجهة؛ وأن ما لا يختص بذلك من الحركات، لا يصح أن يولد. وقد بينا فساد ذلك، في باب التولد[١]. وكل هذه الوجوه لا تصح في النظر؛ بل شرائط التوليد فيه حاصلة، فتجب صحة ما ذكرناه فيه.

[في بيان مفارقة النظر للتذكر]

فإن قيل: إذا كان العلم الحاصل، عند تذكر الأمور، لا يكون متولدًا عن التذكر[٢]، وإن وجب أن يحصل عنده؛ فهلا وجب مثله في النظر؟

قيل له: إن المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشيء ويعلمه؛ بل قد يتذكر كيفية أكله، ويقع له العلم بغيره من الأحوال الغامضة. وقد يذكر حاله من غير تذكر، وقد يتعسر ذلك مع التذكر الشديد. وذلك يدلّ على أن العلم الحاصل بالأمور الماضية عند التذكر بالعادة، كما أن العلم بمخبر الأخبار يحصل بالعادة. فلذلك اختلف فيه الحال، كما اختلفت الأحوال في المُعلَم بمخبر الأخبار، لجواز وجوده عند خبر دون مثله.

فإن قيل: أليس عند تذكر الدلالة، ندعو إلى فعل العلم بالمدلول، لا أنه يولّده؛ ولذلك لو وردت عليه شُبهة اعتُقد فيها أنها في حكم ما يقدح في

---

(١) راجع الجزء التاسع من هذه الموسوعة.

(٢) التذكّر: عبارة عن وجود عِلْمين: أحدهما العلم بالمقدمات التي سبقت، والآخر العلم بأنه كان قد أتى بتلك العلوم. (شرح المقاصد ١/ ٣٥).

الدليل، لصرفته عن العلم؛ ولو كان متولدًا، لم يؤثر في ذلك. وليس كذلك حال النظر، لأن العلم بالمدلول يجب وجوده عنده على طريقة واحدة عند زوال المنع.

وقد مثّل شيخنا أبو علي، رحمه الله، ذلك بمن علم، عند اجتيازه في مفازة وحاجته إلى ما تكنّه من برد أو حرّ، موضعًا يوقيه منهما، أنه إذا عاد ثانيًا إلى ذلك الموضع واحتاج إلى ما يخبر به عن أحد هذين، فلا محالة لطلب الموضع الذي ألفه وتصوره من قبل. فكذلك حال المتذكر للدلالة.

ومثله شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، من علم بعض الهيئات تزيِّيا لقوم وأمارة لأهل ملّة؛ ثم شاهد من تزيّا به، إن ذلك يدعوه إلى أن يظن فيه أنه منهم.

فكذلك القول في الذاكر للدلالة وتصوّره الحالة الماضية؛ وذلك لا يصح في النظر؛ لأن هذا العلم غير متصوّر من قبل. فلولا أنه متولد، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات.

[في إيضاح بعض الشبهات]

فإن قيل: لو كان النظر يولد العلم. لوجب أن يولده في الحال؛ لأنه لا تنافي بينهما. وفي بطلان ذلك، دلالة على أنه غير مولد له.

قيل له: قد ثبت، في الأصول، أن المولد قد يولد الشيء في حالة، وقد يولده في الثانية؛ لأن الاعتماد يولد الأكوان في ثاني حالة. وقد بينّا ذلك في كتاب الاعتماد. فإذا صح ذلك لم يمتنع، في النظر، أن يكون مولدًا للعلم، وإن ولده في ثانية. ولا يجب، إذا لم ينافِ العلم النظرَ، أن يولده في الحال. لأن ما يمنع من توليد الشيء غيره في الحال لا يجب أن يكون التنافي فقط؛ بل العلل، في ذلك، قد تختلف. ألا ترى أن الاعتماد يولد الكونَ في الثاني، وإن لم يتنافيا؟ وقد بينّا علل ذلك في غير هذا الموضع. فأما القول في النظر فواضح، لأنا قد بينّا أن من حق الناظر أن يكون مجوّزًا، في المدلول، كونَه على ما يقتضيه الدليل، وأن لا يكون عليه؛ ولا يصح

حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول، ولذلك لم يولّده في الحال، وولّده في الثاني.

فإن قيل: فيجب إن كان كذلك، أن نعلمه من حال النظر، ليصح أن نحكم بأنه متولد عنه.

قيل له: إن ذلك غير واجب من حيث لا يحصل للعالم بكونه عالمًا بالشيء الواحد، لعلوم زيادة، حالٌ يفصل بينها وبين كونه عالمًا بعلم واحد.

فإن قيل: فإذا لم يصح أن يعرف الناظر ذلك، في حال وجود العلم، فيجب أن لا يصح أن يعرفه من قبل. وإذا لم يعلم ذلك، لم يعلم وقوع العلم بحسبه في الكثرة والقلّة. وإذا لم يعلم ذلك، لم يعلم النظر مولدًا له؛ لأن ذلك علامة التوليد.

قيل له: إنه، وإن كان واجبًا في المتولدات على ما ذكرته؛ فإنه لا يجب متى لم يعلمه الناظر، أن لا يصح أن يعرف كونه متولدًا عنه بطريق آخر. لأنه قد يتوصل إلى معرفة الحكم بطرق شتى؛ وإن كان، متى علم بضرب من الدلالة كونَ النظر مولدًا للعلم، فلا بد من أن يعلم عنده أنه يتولّد عنه بحسبه في الكثرة والقلّة، إذا تقدم له العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب كثيرة. . .

فإن قيل: إنكم ذكرتم، في الدلالة، أن العلم يقع بحسب النظر، ثم ذكرتم الآن أن ذلك لا يصح أن يعلم؛ وهل ذلك إلا مناقضة في المعنى؟ لأن ما لا يصح أن يعلم إلا بعد العلم بالحكم، لا يجوز أن يستدل به عليه.

قيل له: لم يرد، بما ذكرناه في الدليل، هذا المعنى. وإنما أردنا به ما فسّرناه من أن ما يحصل من العلم يكون علمًا بما ننظر في دليله دون العلم بما لا تعلق له به. وإذا جاز أن يستدل على أن الوها يولّد الألم، لوقوعه بحسبه في أنه يحصل بحسب الوها وبحسب انتفاء الصحة، ويجري ذلك في الدلالة مجرة وقوع الأكوان بحسب الاعتماد في الكثرة والقلّة؛ فهلا جاز مثله في توليد النظر

العلمَ. وإذا جاز أن نعلم المجاورة متولدة للتأليف، وإن لم نعلم وقوعه بحسبها في الكثرة والقلّة إلا بعد العلم بأنه متولد عنها؛ فما الذي يمنع من مثله في النظر والعلم؟

[في بيان توليد النظر للعلم مع اختلاف حال الناظر]

فإن قيل: كيف يصح، في النظر، أن يولد العلم ولا جهة له، كالاعتماد؟

قيل له: إنه إذا ولده في محله، لم يجب أن يختص بالجهة حتى يولد. وإنما أوجبنا ذلك، في الاعتماد، لمّا ثبت كونُه مولدًا في غير محله، وفي محله على وجه يصير كأنه غير محله.

فإن قل: إنه لو ولد العلم، لوجب أن لا تولد الأجزاء الكثيرة منه في أوقات طويلة العلمَ الواحدَ. وقد علمنا أن الإنسان قد يكرر النظر في الدليل حالًا بعد حال، فلا يقع له العلم أوّلًا ويقع آخرًا. وربما وقع عند يسير النظر، ولا يقع، متى استعصى فيه، وربما اختلف حال الناظرين في ذلك. وكل هذا يبين أنه غير مولد له، لمثل ما له قلتم: إن الخبر لا يولد العلم بحسبه في القلّة والكثرة. فلا يصح في الكثير منه أن يولد علمًا واحدًا، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم. لأن السبب لا يولد إلا في الحال، أو في الثاني. وقد نقضنا ذلك في بعض المسائل. فأما طول النظر، فإنما هو لأنه ينظر في أدلة ليعلم بها الشروط التي يحتاج إليها في الدليل، أو في مقدمات لذلك، ويُظن أن النظر متفق وأنه يُقصد به الشيء الواحد، وهو مختلف في الحقيقة والمقصود به مختلف. وذلك غير منكر في الأمور الواضحة في بعض الأحوال، فكيف يُستنكر مثله في غوامض الأمور؟ ومتى تأمل الناظر ذلك وحده، كالذي ذكرناه، فإذا تدبرنا هذه الأمور بعد ما عرفنا، نعلم أن حالنا في النظر كان على ما وصفناه وإنما يطول بنقص الناظرين المدَةَ، ويحتاج البطيء إلى أكبر مما يحتاج إليه السريع الفهم من الأوقات، لأمر يرجع إلى استحضار العلوم التي يحتاج إليها في النظر ومقدماته أو شروطه؛ ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم. وربما فكر الإنسان، عند النظر، في أمور سواه؛

ويظن نفسه مفكرة فيما يجب أن يفكر فيه. وليس الأمر كذلك؛ ولا يصح، مهما ذكرناه من الاحتمال في هذا الباب، أن نقدح به في الأدلة؛ بل يجب التمسك بما اقتضاه الدليل. وتخرج هذه الأمور، التي لا نعوّل فيها إلا على الوجود، على ما اقتضاه الدليل إذا كان محتملًا لحصول وجوه اللبس فيه، ودخول الغموض فيه.

فإن قيل: لو ولّد النظر العلمَ، لوجب أن يولده وإن كان من فعله، تعالىٰ. وهذا يوجب كون الناظر في الدليل مضطرًا إلى العلم بالمدلول.

قيل له: إن ذلك غير مستنكر، لأنا لم نُخل ذلك فيما نعلمه بالنظر لكوننا ناظرين، وإنما أخليناه لكوننا فاعلين للنظر. فإذا فعل، تعالىٰ، ذلك، فيجب أن يكون العلم المتولد عنه ضروريًا؛ لأن المسبَّب يجب أن يكون أبدًا من فعل فاعل السبب.

فإن قيل: إن جاز ذلك في النظر، فيجب أن تجوّزوا في ذاكر الدلالة أن يكون مضطرًا إلى العلم بالمدلول.

قيل له: لو فعل، تعالىٰ، فيه العلم بالمدلول لكان مضطرًا، على نحو ما قلناه في النظر. إلا أنه يجب أن يكون هو أيضًا فاعلًا للعلم، لأن تذكر الدلالة يدعوه إلى ذلك. ووجود العلم من فعل الله تعالىٰ، فيه، لا يمنع من وجود فعله، لكونه مثلًا له؛ والشيء لا يمنع من وجود مثله، كما يمنع من وجود ضده.

فإن قيل: أليس النظر، في الشبه، يوجد عنده الجهل[1] على طريقة واحدة؟ ولمَ يوجب عندكم ذلك كونه مولدًا له؟ فهلا وجب مثله في العلم؟

قيل: إن الجهل لا يحصل عند النظر على طريقة واحدة. وسنبيّن ذلك في فصل مفرد. وكذلك القول فيمن سأل عن النظر في المظنون أنه يولد العلم.

---

(١) الجهل: نفي العلم واعتقاد ليس له معتقد يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

[في بيان أن النظر بالاجتهاديات والأمارات والعين مفارق للنظر الفكري في الدلالة]

فإن قيل: أليس النظر، في الاجتهاديات، لا يولد غالب الظن، وإن جرت على طريقة واحدة؟ فهلا قلتم: إن النظر في الدلالة لا يولد العلم، وإن جريا على طريقة واحدة؟

قيل له: إن النظر في الأمارات[١] لا يحدث عنده الظن على حد واحد، بل يختلف. وقد لا يحصل الظن عنده أصلًا، مع السلامة، لحصول داعٍ يقابل هذا النظر. وقد تتفق أحوال الناظرين في هذا الباب، ويختلف ظنّهم لاجتهادهم. وكل ذلك يمنع من الاعتراض بما سألت عنه.

فإن قيل: لو صح في النظر أن يولد العلم؛ لصح، في النظر بالعين، أن يولد الإدراك أو العلم؛ لأن الطريقة فيهما واحدة.

قيل له: إن النظر بالعين هو حركات تقع على وجه، فلو ولّدت العلم لولدته في محلها؛ لأن لا اختصاص لها ببعض المحال دون بعض. والإدراك، فليس بمعنى، فيجب أن لا يصح القول: بأنه يتولد عن النظر. وقد نقضنا ذلك، من قبل. وليس كذلك حال الفكر، لأنه لا وجه يمنع من كونه مولدًا للعلم.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت الإرادة، عندكم، لا توجد المراد؛ فهلا وجب في النظر أن لا يولد العلم؟

لأن ما أوجب في الإرادة ذلك من كونها حالّة في غير محل المراد، ومن كون تعلقها بفعل الغير على حد تعلقها بفعله، لى غير ذلك مما بيّناه من قبل، ليس بثابت في النظر.

ومما يدل على أن النظر يولد العلم، أن العلم بالمدلول عنده يقع على طريقة واحدة، على ما قدمناه. فلا يخلو من أن يكون وقوع ذلك عنده، إنما يجب لأنه طريق للعلم، أو لأنه يحتاج إليه، أو لأنه مولد له. لأنا قد علمنا أنه

---

(١) جمع الأمارة، وهي العلامة.

لا يجوز أن يكون وقوعه عنده على جهة العادة، لأن ذلك يطرق القول بمثل ذلك في سائر المتولدات، بل في تعلق الأفعال بالفاعلين. وقد بيّنا أن ما طريقُهُ العادة، لا بد من أن ينفصل حاله من حال الموجب، على بعض الوجوه. وقد علمنا أن النظر ليس بطريق للعلم، لأن من حق طريق العلم أن يتعلق بالشيء على الحد الذي يُعلم عليه؛ كالإدراك الذي يتناول المدرك على الحد الذي يُعلم عليه وعلى ما يتصل به. وذلك يستحيل في النظر، لأنه لا يتعلق بالمدلول أصلًا؛ ولو تعلق به، كان لا يتعلق به على وجه دون وجه. فإذا بطل ذلك، وبطل حاجته إلى العلم، لأن من حقه أن لا يوجد معه، بل يتقدمه؛ فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجًا إلى غيره ولا مضمنًا به، فلم يبق إلا أنه يولد العلم.

ولذلك قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: كان يجب، لو لم يولّد العلم، أن لا يكون ما يوجد عنده بأن يكون علمًا أولى من أن يكون جهلًا؛ بل كان لا يمتنع أن يبقى ناظرًا مدة طويلة ينظر في الأدلة ولا يعتقد المدلول على وجه كما قد يتذكر، إلا محال؛ ويتكرر ذلك منه، ولا يذكره في الأغلب. وفساد ذلك، يبطل هذا القول.

[في بيان أن العلوم تكثر بكثرة النظر في الأدلة ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلة]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو لم يولد العلم، لم يأمن في جميع ما يحصل عند النظر من الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم، ولم ينفصل حال الناظر من حال المقلد، ومن يعتقد الشيء عند الشبّه. وفساد ذلك يقتضي كونه مولّدًا للعلم.

وهذا يبعد، لأن لقائل أن يقول: نعرف أن، ما حصل عنده، سكون نفسه، كما يعلم، المتذكر للدلالة، أن ما حصل من الاعتقادات علمٌ وليس بجهل، وإن لم يكن هناك معنى مولّدًا، ولعله، رحمه الله، بنى هذا الكلام على قوله: إن ما به يتميز العلم المكتسب من غيره، أن لا يحصل في طريقه تناقض. وقد بينّا ما في هذا الكلام؛ وإن كان، لو صح، لم يتم ما قاله. لأنه،

وإن اعتبر هذا الطرق، فمن قوله: إن العلم يستبد بسكون النفس دون غيره. والذي قدمناه من الاعتراض ظاهر على كل حال.

ومما يدل على ذلك، أنا قد عرفنا أن العلوم تكثر بكثرة النظر في الأدلّة وتقلّ بقلّته، ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلّة. فلولا أنه مولد للعلم، لم يجب ذلك فيه، كما لا يجب فيما لا يكون مولدًا مثله؛ ويجب في الاعتماد إذا ولد الحركات أن تكثر بكثرته وتقلّ بقلّته. والنظر في الدليل الواحد، لا يتبين الناظر من نفسه كثرته، وإنما الذي يتبين في ذلك النظر الأدلةُ المتغايرة. فيجب أن يُعتمد على ذلك، وأن لا يقدح في ذلك ما لا نتبينه من أنفسنا. وإن كنا، لو عرفناه وعلمنا أن العلم يقع بحسبه في القلّة والكثرة، لصح أن يستدل به.

ولا يلزم، على ذلك، وقوع العلم بالمدركات عند الإدراك؛ لأن الإدراك ليس بمعنى؛ فلا يصح أن يقال: إن العلم يكثر بكثرته. ولا يلزم، على ذلك، العلمُ بمخبر الأخبار، لأنه لا يوجد بحسب الخبر، لأنه يجب أن يكثر حتى يقع العلم. ولا يلزم، عليه، التذكرُ، لأنه لا يكثر العلم بكثرته، وقد يكثر؛ فالحال فيه مختلف. ولا يلزم، عليه، الحفظُ عند الدرس، لأنه يتفاوت في الدراسين ويختلف. ولا يلزم، على ذلك، فعلهُ العلم عند تذكر الدليل، لأنه قد لا يكثر بكثرته إذا حصل هناك ما يؤثر في الدواعي من شبه وغيرها. ولا يلزم، على ذلك، حصولُ الشبع والسكر عند تناول المأكول والمشروب، لأن ذلك يختلف ولا يتفق. ولا يلزم، على ذلك، وقوعُ الجهل عند الشّبه، لأنه قد يختلف على ما نذكره من بعد. ولا يلزم، عليه، المرادُ والإرادةُ، لأنهما يتعلقان بداع واحد. وليس المراد في أن يتولد عن الإرادة، بأولى منها أن يتولد عنه. وليس كذلك النظرُ والعلمُ، لأنهما لا يتعلقان بالشيء الواحد هذا الحد من التعلق. ويمكن أن يُستدل، على ذلك، بأن العلم الموجود عند النظر، إذا ثبت أنه مكتسب، فليس يخلو من أن يكون النظر مولدًا له أو داعيًا إلى فعله. لأنه لا يصح ادّعاء الاستغناء عنه؛ لأن، مع عدمه، يخلّ بوجود العلم. فإذا صح ذلك، ولم يمكن أن يجعل داعيًا إلى النظر، لأنه ليس يختص بوجه دون وجه، ولا له من التعلق بالعلم إلا ما له من التعلق بالجهل أو غيره؛ فيجب إذن أن يكون مولدًا له على ما قلناه. ولولا أن من حقه في جنسه، أن يولد العلم الذي يتناول المدلول على

ما هو به؛ لم يكن بأن يوجد ذلك عنده، أولى من أن يوجد غيره عنده. وفساد ذلك، يبين صحة ما ذكرناه. وقد مضى ما إذا تؤمل، أمكن أن يجاب به عن كل ما يزاد على هذا الدليل، فلا وجه لإعادته.

[في إثبات أن النظر يوجبُ العلم]

فأما التعلق، في ذلك، بأن الإنسان كما يفزع، إلى الحواس، في العلم بالمدركات، فكذلك يفزع، إلى النظر، في العلم بما يعلم باكتساب. فيجب أن يدلّ ذلك على أن النظر إما طريق للعلم، أو موجب له. فإذا فسد كونه طريقًا، لم يبق إلا أنه موجب ببعد. وذلك لأن الفزع إلى النظر فيما يتعلق بأمور الدنيا، كالفزع إلى النظر في الأدلّة. ثم لا يوجب ذلك، أن يكون مولدًا للعلم أو الظنّ، فكذلك ما قاله. ولأن الفزع يتضمن اعتقادًا متقدمًا، فلا يخلو من أن يكون الفزع إلى النظر، يعلم أنه يولد العلم أو لا يعلمه. فإن لم يعلمه، لم يُعتد بذلك؛ وإن علمه، لم يخل القول فيه من وجهين؛ وإن علمه باضطرار، فيجب أن يشترك العقلاء فيه، فيعلمون أن نظرهم يوجب العلم، وإن كان باكتساب.

فيجب أن نبيّن الدليل الذي به نعلم أن النظر يوجب العلم؛ ولا نعوّل على الفزع، الذي إن لم يبن على ذلك، لم يكن له معنى. ولا يمكن أن نعتمد، على ذلك، بأن النظر لا يراد لنفسه. فإذا ثبت وجوبه عند الخوف، ثبت أنه إنما وجب لأنه يولد العلم. وذلك، لأن النظر الذي لا يولد العلم في منافع الدنيا ومضارها، قد يجب على المرء، وإن لم يدل ذلك على أن العلم متولد عنه. فكذلك القول فيما قدمناه. وقد يجب الشيء، لأن غيره يجب عنده بالعادة، ويكون هو المطلوب به؛ كما يجب إذا ولّد ذلك الغيرُ، فكيف يصح أن يستدل بما قاله؟ وقد يدلّ، على ذلك، بأن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد ويوجد بحسبه، ولا تعلق له بالعلم إلا تعلق السبب بالمسبب، ولا يختص بصفة للمنظور فيه، ولا للناظر حالٌ تقتضي أن يكون مؤثرًا لذلك العلم دون غيره. فلو لم يكن مولدًا له، والحال هذه، لم يجب وجوده عند وجوده، وحل محل الاعتماد فيما يولده.

وادّعى شيخنا أبو علي، رحمه الله، الضرورة[١] في أن الفكر[٢]، إذا لم يوجد، لم يوجد العلم؛ فإذا وجد ولا مانع واحد، فإنما الذي يحصل للضرورة فيه يحدد الحال للناظر والمعتقد دون العلم بالنظر والعلم.

ولا يقدح، في ذلك، قولُ أصحاب الإلهام والاضطرار والطبع، لأنهم أجمع يثبتون النظر، لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده هو الظن، أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله، تعالىٰ، أو واقع بالطبع.

فأما ما يعترضون به على هذه الأدلّة، من قولهم: إن المخالفين لكم، مع إثباتهم النظر وتدينهم بصحته، ينظرون كنظركم ولا يقع لهم العلم.

فلو كان النظر صحيحًا، لم يصح ذلك فيه. فإنا سنبين العلّة فيه من بعد. فإنهم لا ينظرون النظر الصحيح، ولا على الوجه الذي يولّد.

فإن قيل: أليس العالم بالشيء، على وجه، قد يفعل العلم به على ذلك الوجه؛ ولولا تقدم العلم الأول، لم يقع الثاني علمًا، وإن لم يكن متولدًا عنه؛ فهلا قلتم بمثله في النظر والعلم؟

قيل له: إن وجود العلم الثاني عند الأول لا يجب، فهو في حكم الأفعال المبتدأة، وإن كان لا بد في كونه علمًا من تقدم الأول، لأنه يصير به عالمًا بالمعتقد، فيقع اعتقاد ذلك منه علمًا.

وليس لأحد أن يقول: إن النظر لو ولّد العلم لم يصر به علمًا. لأن المسبب لا يصير واقعًا على وجه دون وجه بالسبب. وذلك لأنه لا يمتنع ذلك في النظر خاصة، إذا اقتضاه الدليل؛ كما لا يمتنع، فيه، أن لا تصح مقارنته

(١) الضرورة: يقول القاضي عبد الجبار: في أصل اللغة هي الإلجاء. وفي العُرْف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قِبَلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلًا تحت مقدورنا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فيرى أن الضرورة كل فعل لا يمكن التخلّص منه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

(٢) الفكر: يقول القاضي عبد الجبار: الفكر هو المعنى الذي يُوجِب كون المرء متفكِّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٥). وقال أيضًا في «المغني»: هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة عن غيرها به (المغني ١٢/٥). وقال البعض: الفكر آلة من آلات النفس تستعين بها على الإحاطة بالمعلومات. (إثبات النبوءات ص ١٣٢).

للمسبب؛ وكما لا يمتنع، في الكون، أن يولّد الألم بشرط انتفاء الصحة، ويختصّ بذلك.

[في بيان مُفارقة النظر المولّد للعلم للإدراك]

فإن قيل: أليس الاعتقاد لاختصاص الدواء بالنفع يحصل عند النظر في حاله، وإن لم يكن متولدًا عنه؛ فهلا وجب مثله في النظر في الأدلّة؟

قيل له: إن هذا الاعتقاد إنما يحدث عند تجربة الرجل الدواءَ، أو على طريق التقليد[١]، فأما أن يحدث عند النظر والفكر، فبعيد. وذلك يسقط السؤال.

فإن قيل: أليس العلم بالصنائع يحدث عند النظر فيها، وإن لم يكن متولّدًا عنه؛ فهلا وجب مثله في النظر في الأدلّة؟

قيل له: إنه إنما يعلمها عند الإدراك، لا عند النظر، ولذلك يحتاج إلى تكرر الإدراك ليثبت له العلم بها في قلبه؛ وليس كذلك النظر في الأدلّة. ولذلك تتفاوت أحوال الناس فيه. فمن مستدرك للعلم بالصنائع باليسير من الوقت، ومن آخر يحتاج إلى الدهر الطويل. وكذلك الجواب لمن سأل عن العلم بالهندسة، وأنه يحدث عند النظر في المساحات وغيرها. لأن هذا العلم يحدث على حد ما يحدث العلمُ بالصنائع؛ لأنه يعلم ذلك على الحد الذي يعلم مقدار ذرْع البيت إذا ذرعه؛ وكل ذلك يتبع الإدراك، فلا يصح أن يجري مجرى النظر في الأدلّة. وكذلك القول في الحفظ عند الدراسة، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع، وتتفاوت الأحوال فيه.

[في بيان أن المتولّدات لا تروك لها]

فإن قيل: لو صح أن يتولد العلم عن النظر، لتولّد عنه ضده من الجهل؛ كما أن الاعتماد لما ولد الكون، ولد ضده أيضًا.

---

(١) التقليد: قال القاضي عبد الجبار: التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجّة وبيّنة حتى يجعله كالقلادة في عنقه. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيرى أن التقليد «هو قبول قول الغير من غير حجّة أو شبهة». (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

قيل له: هذا غير واجب. لأن الوجود في هذا الباب لا يقدح به في الأدلّة وما عوّل عليه ليس فيه إلا الوجود فقط. ويسقط، بمثل ما أسقطنا به، قولُ مَن قال: يجب أن لا يولد النظرُ العلم، لأن السبب لا يقع به المسبَّب، على وجه دون وجه.

فإن قيل: فيجب أن يكون العلم بتولده عن النظر، أن يقدر هذا الناظر عيله، وأن يقدر على تركه. لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على تركه.

قيل له: إن المتولدات لا تروك لها، فلا يجب ما سألت عنه؛ ولأنه إذا لم يكن له ترك، فمحال أن يقال: إن القادر عليه يجب أن يقدر على تركه. ولا يجب أن يكون محمولًا عليه، إذا لم يصح أن ينصرف إلى تركه. لأنه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر، وليس ذلك حكم المُلجَأ. ويجب، متى وقع النظر، أن لا يصح أن يمتنع من العلم؛ لأنه قد خرج من كونه مقدورًا له بوجود سببه؛ فلا بد إذن من وقوعه. وقد بينّا، من قبل، الكلام في هل يقدر على منع نفسه بأن يفعل ضد العلم، أم لا.

فإن قال: لو تولّد العلم عن النظر، لتولد ضده من الجهل عن سبب سواه. فإذا بطُل ذلك من حيث يبتدىء الجهل والظن، بطل بمثله تولّد العلم عن النظر.

وهذه العلّة محكيّة عن الشيخ أبي الهذيل، رحمه الله. وقد بينّا الجواب عنها[١]. وإذا صح، في العلم، أن يحتاج في كونه علمًا إلى وقوعه على وجه دون الجهل المضاد له؛ فما الذي يمنع أن يتولد عن سبب دون الجهل؟

وحُكِيَ، عنه، علةٌ أخرى؛ وهو أنه إذا ثبت أن مَن علم حدوث بعض الأجسام، ثم رأى جسمًا سواه، وعلم من صفته ما علمه من صفة الجسم الأول، علم أنه يحدث، وإن لم ينظر. فيجب أن لا يمتنع في الابتداء، متى علم أن الجسم لا يخلو من الحوادث، أن يعلم حدوثه، وإن لم ينظر.

---

(١) راجع ص ٤٧ من هذا الجزء.

وهذا غير واجب، لأنه إذا تقدم له العلم بصفة بعض الأجسام، كان داعيًا له إلى فعل العلم الثاني؛ كما إذا عرف زيّ الصالحين، ثم شاهده على رجل، دعاه إلى أن يظن فيه الصلاح. ومتى لم يتقدم ذلك، لم يحصل ما يحتذى عليه ويكون داعيًا له، فلا بد من نظر.

وحُكِيَ عنه، رحمه الله: أنه لو ولّد العلم، لوجب أن يولّده أبدًا ما لم يحصل منعٌ؛ كما يجب أن يولّد الإرسالُ الهوى أبدًا، ما لم يكن منعٌ.

وهذا بعيد، لأن النظر لا ينفي ولا يولد مثله، وإنما يتولد عنه علم واحد، فلا يجب أن يتصل توليده. وليس كذلك الإرسال، لأن الاعتماد ينفى، ولأن المُجتلب، منه، يتولّد حالًا بعد حال. فيولد الهوى دائمًا، إلا عند منع. فلذلك فرقنا بين الأمرين.

فصل فيما يستبدّ به من الأحكام في التوليد وما يوالف به غيره من الأسباب أو ما يخالفه فيه

[في بيان وجوب العلم بالدليل والاعتقاد ليصحّ في النظر أن يولد العلم]

قد بينّا أن النظر لا يولد، إلا أن يكون متعلقًا بدليل. ولو ولد لجنسه، لوجب أن يولد، تعلَّقَ بالدليل أو غيره. وكان يجب أن يولّد النظر في منافع الدنيا ومضارها، العلم أو الظنَّ. وقد علمنا بطلان ذلك، من حيث لا يقع الظن عنده على طريقة واحدة، ولا بحسبه.

فإن قال: لست أسلم أن النظر يصح في الحقيقة إلا في الأدلّة؛ وأقول، فيما يفعل في منافع الدنيا ومضارها: إنه تذكر لأحوال الأمور.

قيل له: إن العلم بأن الإنسان قد ينظر في منافع الدنيا ومضارها، كالعلم بأنه ينظر في الأدلّة من حيث يجد الإنسان نفسه مفكرًا في ذلك أجمع. فلا فرق بين ما سألت عنه، وبين القول بنفي النظر كله، وإن حدثت النفس أو التذكر للأمور.

وإن قيل: أفتقولون في هذا النظر: إنه إنما يُولد لمنع؛ أو لأنه، في جنسه، لا يُولد؟

قيل له: بل لأن من حقه أن لا يُولد أصلًا من حيث يوجد، والمحل محتمل ولا يُولد، ولو جوّزنا، فيما هذا حاله، أن يقال فيه: إنما لم يُولد لمانع؛ لجوزنا، في كل شيء، أن يكون سببًا لغيره، وإن كان، مع ارتفاع الموانع المعقولة، لا يُولد.

يبين لك، أن النظر في الدليل، يخالف النظر في غيره. فإذا ثبت أن المولّد ما تعلق بالدليل، لم يصح فيما تعلق بخلافه أن يولّد على وجه. ويفارق ما يقوله: من أن ما تعلق بالدليل، قد لا يولد لمانع. ويجب أن يكون الناظر عالمًا بالدليل، ليصح في النظر أن يولد العلم به؛ كما يجب كونه معتقدًا له، ليصح أن ينظر فيه أصلًا.

[في بيان أن العلم بالدليل شرط للنظر المُولد للعلم]

وقد بيّنا، من قبل، أنه لا يُولد العلم إلا بهذه الشريطة، بأن قلنا: لو ولده، وهو يعتقد الدليل، وهو غير عالم به، لأدّى إلى أن يحصل عالمًا بأن زيدًا قادر من حيث صح الفعل منه، وهو ظانّ في صحة الفعل منه، غير عالم به. وهذا بمنزلة أن نعلمَ الفعل، ونجهلَ الأصل. يبين ذلك أنه إذا لم نعلم صحة الفعل منه، جُوِّز أن يكون ممن يتعذر عليه الفعل؛ فكيف يصح أن نعلم كونه قادرًا، وهل ذلك إلا نقض؟

وقد بيّنا، أنه لا يمتنع أن نجعل كون الناظر في الدليل عالمًا به، كالشرط في توليد النظر للعلم. لأنه إذا ثبت كونه مولدًا، وثبت أنه لا يولده إلا على هذا الوجه، صار شرطًا فيه. كما أن الاعتماد، إذا ثبت كونه مولدًا للصوت وصح أنه إنما يولده عند المصاكة، جعل ذلك شرطًا فيه. ولو لم نجوّز ذلك في الأسباب، لم يصح أن نجعل بعض أحوال القادر وصفاته، شرطًا في إيقاع الفعل أو إيقاعه على وجه دون وجه. وقد بينّا ما يمكن أن يقال، في هذه المسألة، من الوجوه؛ وإن كان الأولى فيه هذا القولَ، لما بيّناه.

وإن قيل: هلّا قلتم: إن النظر في الدليل إذا كان معلومًا، محال وجوده وهو غير معلوم، ولا يجوز أن يُجعل كونه عالمًا بالدليل شرطًا في توليد النظر للعلم.

قيل له: قد بيّنّا، من قبل، أن جنس النظر لا يختلف بأن يكون المنظور فيه معلومًا أو معتقدًا؛ كما أن جنس الإرادة لا يختلف بأن يكون المراد معلومًا أو مظنونًا؛ وفي ذلك سقوط هذا الكلام. ويختص النظر بأن يُولد ما لا يصح وجوده معه البتة، ويخالف بذلك سائر الأسباب التي لا تولّد إلا ما يوجد معها. وقد بينّا العلّة التي لها وجب ذلك في النظر؛ وإن كان شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، قد قال: إن العلّة التي لها لا يجتمع النظرُ في الدليل، والعلمُ بالمدلول، مما لا يعلم ولا يوقف عليه؛ وإن علمنا في الجملة، أنه لا يضاده، كما لا نعلم العلّة التي لها احتاج النظر والإرادة بنية القلب. وقد بينّا ما عندنا في ذلك، وذكرنا أن كونه ناظرًا يتعلّق بحال له تقتضي أن لا يكون عالمًا بالمدلول عليه، وكشفنا القول في ذلك.

ومن حق النظر أن يُولد العلم في ثانية، فهو يشبه الاعتماد في ذلك ويخالف سائر الأسباب. وقد بين ذلك شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في مسألة من البغداديات. ويجب أن يكون حاله في أنه لا يُولد النظر في حاله، أقوى من حال الاعتماد.

ومن حق النظر في الدليل، إذا سبق الناظر العلم بالمدلول، أن لا يُولد بل لا يوجد. وإنما يصح أن ننظر في دليل ثانٍ، لنعلم هل هو دليل أم لا. أما أن ننظر فيه لنطلب العلم بالمدلول، فذلك متعذّر. ويستبد النظر بأنه من صفات الحي، ويُولد ما يختص به الحيّ، وليس في سائر الأسباب ما شاكله في هذا الوجه.

فإن قال: إن هذا الحكم من أقوى ما يدل على أنه غير مولّد، لأن ما يختص الحي يصير به الفعل على بعض الوجوه؛ فأما أن يُولده أصلًا، فبعيد.

قيل له: قد بينّا أن طريقة التوليد إذا حصل في الشيء، لم يصح دفعه بهذا الجنس. وبينّا أن أحوال الأسباب المولّدة قد اختلفت، واختلفت أحكامها فغير ممتنع اختصاص النظر بأن يُولد دون سائر ما يختص الحيّ. وإذا جاز فيما يختص المحل أن يُولد بعضه دون بعض؛ فهلا جاز، فيما يختص الحيّ، أن يُولد بعضه دون بعض.

فإن قال: إن الإرادة لما أثرت في الفعل، ووقع بها على وجه دون وجه، لم يصح كونها مولدة؛ فما أنكرتم، من مثله في النظر؟

قيل له: قد بيّنا أن القياس في ذلك لا يصح. وإذا جاز أن يختص الكون بأنه يوجب للمحل حكمًا، ويولد مع ذلك كما يولد ما لا يُوجب الحكم لمحله؛ فهلا جاز أن يولد النظر دون الإرادة، وإن اشتركا فيما ذكرته؟

ومن حق النظر أن يُولد ما لا يصح أن يعلمه الناظر على التفصيل قبل وجوده، ويفارق في ذلك سائر المتولدات. وقد نبهنا، بهذه الجملة، على سائر ما نحتاج إلى معرفته في هذا الباب؛ فلذلك اقتصرنا عليه.

فصل في أن النظر لا يُوجِب الجهل ولا يولده

[في بيان أن النظر لو ولد الجهل لوجب كونه قبيحًا]

يدلّ على ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، من أن النظر من جميع الناظرين في دليل الشيء الواحد يقع على وجه واحد، فيجب أن لا يختلف ما يتولّد عنه. فإذا صح أن يولّد لبعضهم العلم، فيجب أن يولد مثله لسائرهم. فلو كان يولد لبعضهم الجهل، لوجب أن يولد لسائرهم مثله. يبين ذلك أن الرمي من جميع الرماة، إذا وقع على سمت واحد، لم يختلف ما يتولّد عنه من الإصابة.

فإن قيل: أليس في النظر ما لا يولد أصلًا، وإن وقع على الوجه الذي يقع عليه ما لا يولد؟ فما أنكرتم أن في النظر ما يولد الجهل، وإن حل محل ما يولّد العلم.

قيل له: إن ما لا يولد من النظر، لا يقع على الوجه الذي يقع عليه ما يولد، على ما بيّناه من قبل، فلذلك صح فيه هذا الوجه. وليس كذلك حال ما قدمناه. لأنا قد بيّنا أن جميع النظر في دليل الشيء الواحد لا يختلف، فيجب أن يتفق ما يولده.

فإن قيل: إني أقول، في النظر: إنه ينقسم، فما كان نظرًا في الدليل ولد العلم، وما كان نظرًا في الشبه وغيرها ولد الجهل.

قيل له: إن الذي أوردناه إنما دللنا به على أن النظر في الأدلّة يتساوى في أنها لا تولد إلا العلم. فأما الكلام في أن النظر في الشبه لا يولد الجهل، فسنذكره من بعد. وإن كان يمكن أن يقال: إذا ثبت أن من شرط كون النظر مولدًا أن يكون نظرًا في دليل، فيجب فيما تعلق بغيره أن لا يولد أصلًا. وقد استدلّ، رحمه الله[1]، على ذلك، أيضًا، بأن النظر لو ولد الجهل، لوجب كونه قبيحًا. لأن الجهل قبيح لا محالة؛ فما وجد القبيح بوجوده؛ يجب أن يقبح. وقد علمنا حُسن جميع النظر، كما علمنا حُسن جميع السؤال، فيجب أن لا يولد شيءٌ من النظر الجهل على وجه.

فإن قال: لست أسلم أن جميع النظر حسن، بل فيه ما يصح؛ فما الذي يمنع، في القبيح منه، أن يولد الجهل؟

قيل له: إن من قوله، رحمه الله[1]: إن جميعه يحسُن، ولا يجوز حصول وجه القبح فيه، كما لا يصح مثل ذلك في السؤال والعلم وغيرهما، وذلك يسقط السؤال. وإنما يجب أن يدلّ على هذا الأصل، وقد استقام الكلام.

وبعد، فلو ثبت أن فيه قبيحًا وحسنًا، لكان الكلام يصح بأن يقال: كان يجب إذا كان، قبل أن يفعل النظر، لا يعلم أنه من قبيل ما يولد العلم أو يولد الجهل أن يكون قبيحًا عنده؛ وهذا حكم جميع النظر، وذلك يؤدّي إلى قبح جميعه. فإذا بطل ذلك، ثبت أنه لا شيء فيه يولّد الجهل على وجه.

فإن قيل: إذا كان الشيء يحسن لأمر يختص به، فكيف نحكم على النظر، لو وُلد الجهل، بالقبح؟

قيل له: إنا إذا حكمنا بقبحه من الوجه الذي ذكرناه، لم ندلّ على الأصل الذي ذكرته؛ كما إذا حكمنا بقبح المفسدة، لم نبعد هذا الأصل. لكن الشيء قد يقبح لصفة تخصه، وقد يقبح لأمر يرجع إلى غيره، وإن كان يرجع في التحقيق إلى صفة تخصّه. ومما يبيّن ما قدمناه أنه قد تقرر في العقل وجوب النظر عند الخوف من تركه. فإذا صح ذلك، فلو كان فيه ما يولّد الجهل، لم

(١) أي أبو هاشم.

يصح ثبوت وجوبه. لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلّق كون الشيء واجبًا بكونه حسنًا. ولأن من حق الواجب أن يستحق الذمّ بأن لا يفعله، والقبيح بالضد من ذلك. ولا يمكن أن يُقال: إن النظر في الدليل يحسن والنظر في الشُبهة يقبح، لأن ذلك يولّد العلم وهذا يولّد الجهل. وذلك لأن الناظر، في حال فعله النظر، لا يعلم أن المنظور فيه دلالة أو شُبهة. فلو كان النظر في الشُبهة يقبح، لوجب فيمن يشك هل هو ناظر في الشُبهة أو الدلالة أن يكون مقدمًا على قبيح. وفي علمنا بحسن النظر، مع الشك في حال المنظور فيه، دلالة على فساد هذا القول.

[في بيان أن النظر في الشُبهة لا يولد الجهل]

فإن قيل: لولا أن النظر في الشُبهة يولّد الجهل، لم تسكن نفس الجاهل إلى ما يعتقده. وفي علمنا بسكون نفسه إلى ذلك، دلالة على أن الذي أثر ذلك فيه هو النظرُ.

قيل له: قد بينّا أن سكون النفس يختص العلم، وأنه لا يجوز أن يحصل في الجهل ولا في غيره، ولا يمتنع أن يتصول الجاهل نفسه بصورة العالم، ويقدر جهله علمًا، وأنه ساكن النفس وإن لم يكن كذلك. إلا أن الحجة قائمة عليه، لأنه إذا تأمل حاله علم مفارقة الجهل للعلم. ويلزمه، إذا كان غير واثق، أن يشك ويأخذ في النظر اللازم له. وإذا كان اعتقاده، في الخطأ من الأفعال، أنه صواب، ليس يُعذر له، بل يلزمه العدول عنه وعن الاعتقاد الفاسد فيه. وكذلك القول في نفس المذاهب.

يبين ذلك، أنه لا فرق بين أن يجهل عند الظن أو على جهة التقليد في أنه يتصوّر نفسه بصورة العالم. فلا يمكن أن يُقال: إن الذي أثر في ذلك هو النظر، ويفارق العلم في ذلك. ومما يدل على، أن النظر في الشبه لا يولّد الجهل، ما ذكره شيخنا أبو علي، رحمه الله، في نقض المعرفة(١) من أن عند النظر في الشُبهة قد يعتقد الجهل وقد لا يعتقد ذلك، وقد يجهل وإن لم يفكر في الشُبهة أصلًا، ويقع الجهل، والحال هذه، على الحد الذي يقع إذا نظر

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وفكر. فلو كان النظر في الشُّبهة مولّدًا للجهل، لم يصح ما ذكرناه فيه، بل كان يجب أن يوجد عند وجود هذا النظر لا محالة مع زوال المنع. وفساد ذلك، يبين أن النظر إنما يولّد العلم فقط.

وليس له أن يقول: إذا جاز أن يفعل العلم ابتداء، ولا يوجب ذلك أن لا يتولد عن النظر، فكذلك الجهل. وذلك لأن العلم الذي يقع ابتداء، غير ما يقع عن النظر؛ وصورة إحدى الحالتين، غير صورة الحالة الأخرى. وليس كذلك ما قلناه في الجهل، لأنه إذا جهل مع فقد الفكر في الشُّبهة الواردة، حالُه كحاله إذا جهل عند النظر فيها. ولأن الجهل قد لا يقع مع الفكر في الشبه، كما قد يقع. وليس كذلك حال العلم عند النظر. ألا ترى أنه قد يشتبه عليه حال المخبر فيعتقد فيه الصدق، وقد يخبره مع ذلك بخبر فيشك فيه تارة ويكذبه أخرى؟ والذي يجب أن يعتمد عليه، عندي، في هذه الطريقة، أنه لا شُبهة يقال فيها: إن النظر فيها قد ولّد للمخالف الجهلَ إلا وقد ننظر نحن فيها ولا يحصل لنا الجهل؛ ولا يجوز أن يختلف حال الفاعلين في ذلك، لو كان النظر مولّدًا للجهل، كما لا يختلف حالهم في سائر المتولّدات.

[في بيان إيجاب النظر في الشبه من العالِم بالحق]

فإن قيل: إنكم إذا علمتم الحق، لم يصح منكم النظر في الشبه كما يصح ممن لم تتقدم له هذه المعرفة، فلذلك لا يتولد فيكم الجهل.

قيل له: إن العلم بالحق لا يمنع من النظر في الشبه، كما يمنع من النظر في الدلالة. لأن الذي يمنع من ذلك هو أن النظر في الدلالة يطلب به العلم في المدلول، فإذا حصل هذا العلم امتنع النظر. وليس كذلك حال النظر في الشُّبهة، لأنه على هذا القول يطلب به الجهل وهو غير حاصل له، ولا هناك مانع سواه يمتنع من وجود هذا النظر.

فإن قال: إذا كان من قولكم أن النظر في الشيء يحتاج إلى أن يكون الناظر مجوّزًا فيما ينظر لأجله كونه على صفة وأن لا يكون عليها، فيجب أن لا يصح ممن علم حدوث الأجسام أن ينظر في شبه قِدَمِها، وليس كذلك حال مَن لم يعلم ذلك؛ فلذلك وجب الفرق بينهما.

قيل له: إن كان العلم يمنع من هذا النظر، فيجب أن يكون الاعتقاد بمنزلته. ولو كان كذلك، لوجب أن لا يصح، ممن اعتقد قدم الأجسام، أن ينظر في هذه الشبه؛ كما أن المعتقد لحدوثها والعالم بحدوثها لا يصح ذلك منه. وقد علمنا أن، أكثر ممن ينظر في الشبه، هذا حاله، لأنهم يسبقون إلى اعتقاد المذهب، ثم ينظرون في الشبه طلبًا لنصرته. فإن كان النظر فيهم يصح ويولد الجهل، فتجب صحته ممن علم الحق وإن تولّد له الجهل.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون النظر في الشبه يصح ممن لم يتقدم له اعتقاد، وإن تولد له الجهل؛ لأن الذي أجبتم به السائل هو أنه كان يجب أن يكون المعتقد للباطل كالعالم بالحق في أن هذا النظر لا يصح منه. والتزام ذلك لا يضر إذا قيل: إن النظر يولد الجهل لمن لم يتقدم له علم ولا اعتقاد.

قيل له: إن الذي أوردناه إنما قصد بأنه إبطال القول بأن العالم بالحق خاصة لا يصح منه النظر في الشّبه؛ فبينا أنه يجب على هذه العلّة أن لا يصح ذلك أيضًا من المقلدة وأكثر المخالفين. ومتى التزم السائل ذلك، أريناه أن أكبر الناظرين في الشبه هم الذين سبقوا إلى اعتقاد الباطل، وإن كان ما نعلمه من حالهم يصح دفعه، ليجوزن دفعه ما سألتنا عنه من أن النظر في الشبه لا يصح ممن علم الحق. بل لو قيل: إن ذلك مما تجد صحته منا ومن غيرنا؛ لقُرب. وإنما صح لنا ما ذكرناه من أن العلم بالمدلول أو الاعتقاد به، يمنع من صحة النظر، متى قيل في النظر: إنه موضوع لينكشف له به حال الملتبس؛ فلا بد من أن يكون في حال النظر مجوّزًا. فأما إذا قيل في النظر: إنه يطلب به الجهل. فذلك مما لا يجب.

وبعد، فإن العلم بالحق لا يمنع، عندنا، من النظر في دليل ثانٍ، لنعلم تعلقه بالمدلول، وكونه دليلًا، وإن لم يولد العلم بالمدلول. حتى إذا نظر فيه على هذا الحد، ثم دخلت عليه شُبهة في الدليل الأول، فلا بد من بيان علمه لمكان الدليل الثاني. فإذا صح ذلك، فيجب على هذا أن يصح النظر في الشبه، ليعلم كيفية حال الشُّبهة، وهل تولّد الجهل أم لا؛ وإن تَولّد الجهل، متى يقع. وفي هذا إيجاب النظر في الشبه من العالم، كصحته من الجاهل ومن الشاك. وإذا صح ذلك، فلو ولد الجهل للشاك، لوجب أن يولده للعالم.

فإن قيل: إن علمه بحدوث الأجسام، يمنع من أن يولد النظر في شُبهة قدمها الجهل. فلذلك لم يجب، في العالم، أن يجهل عند النظر؛ ووجب في الشاك والمعتقد لقدمها أن يولده نظرُه في الشبه الجهلَ لا محالة.

قيل له: إن العالم بحاله لا يخلو من أمرين: إما أن يكون نافيًا أو حادثًا، حالًا بعد حال. فإن كان نافيًا، فيجب أن يكون سبب الجهل، متى وجد، أن يوجد الجهلُ وينتفي العلمُ، لأن النافي من الضد لا يمنع حدوث ما يحدث من ضده، بل يجب أن يحدث الجهل وينفي العلم. وإن كان العلم مما يحدث حالًا بعد حال، فيجب، متى وجد سبب ضده، أن يكون بالوجود أولى. لأن وجوده واجب عند وجود سببه، فهو أقوى في باب الوجود مما يختاره على جهة الابتداء.

[في بيان أن الشُبهة إذا كانت غير قادحة في الدليل فهي لا تنفي العلم]

فإن قيل: إن العالم إذا نظر في الشبه انتفى علمه وتولّد الجهل له، ولذلك يصح منه أن ينفي العلوم المكتسبة بالشبه.

قيل له: إن الذي يؤثر في العلم هو الشُبهة القادحة في دليله، كأنه يعتقد أن الدليل، ليس هو بالصفة، الذي يدل، فينتفي العلم. فأما إذا كانت الشُبهة غير قادحة في الدليل، فإنها لا تقتضي انتفاء العلم. وقد تكون هذه الشُبهة مما ينظر فيها المخالف، ويحصل له عنده الجهل؛ فيجب، إذا نظرنا نحن فيها، أن يكون هذا حالنا. وأكثر الشبه، التي ينظر فيها المخالف، هو من هذا القبيل. لأن ما يقدح في الدليل إنما يتعلق بالدليل لا بنفس المذهب. مثال هذا، ما يقوله أصحاب الطبائع: إن الإحراق إذا وجب، أن يكون واقعًا بطبع النار، لأنه يجب وجوده عنده؛ فيجب، عند قوة الدواعي، أن يكون التصرف واقعًا بالطبع، فإن أداهم هذا النظر إلى الجهل بحال القادر، فيجب إذا نظرنا في مثله أن يتولد لنا الجهل. وفي بطلان ذلك، دلالة على فساد هذا القول.

فإن قال: إنكم إذا نظرتم في ذلك، جهلتم لا محالة.

قيل له: فيجب أن يُعلم، من حالنا، أنا نجهل ما نعلمه من المذاهب عند انظر في الشبه. ويجب (أن) نعلم باضطرار أنا نتأمل الشبه أكثر من تأمل

المخالف، ومعرفتنا بها وبما يمكن أن يُنصر به الباطل أقوى من معرفته. ونعلم، مع ذلك، ثباتنا على العلم، وأنا نحل هذه الشبه ونتبين حالها للمعرفة للدليل المتقدم. فكل مَن ادّعى علينا ما نجد حاله من أنفسنا باضطرار، فدعواه ساقطة. على أن المخالف لا يجوز أن يدّعي علينا أنا نزول عن المعرفة بأن ننظر في الشبه؛ بل نعلم من حالنا خلافه، وفي ذلك إسقاط ما تعلّق به.

فإن قيل: أليس المُخالف لكم، ينظر في الدليل كنظركم، وإن لم يقع له العلم؛ ولا يدلّ ذلك على أن النظر في الدليل لا يولّد العلم. فكذلك لا يدلّ كون النظر في الشبه منكم غير مؤدٍ إلى الجهل، أن لا يكون مولدًا للجهل.

قيل له: إن المخالف لا ينظر في الدليل كنظرنا، لأن اعتقاده السابق قد صرفه عن ذلك. وليس كذلك حالنا؛ لأنا، وإن علمنا الحق، فقد بطلت ما يمكن أن يُنصر به الباطل لتُحل الشبه ويبين فسادها.

فإن قال: فإن المخالف لكم قد ينظر أيضًا فيما يمكن أن ينصر به خلاف قوله، وهو قولكم. فيجب، على ما ذكرتم، أن يؤديه ذلك إلى العلم.

قيل له: قد سبق إلى اعتقاد الخطأ، واعتقد في حمله، ما يمكن أن ينصر به مذهب خصمه، أنه ليس بدلالة، فلا يُنظر فيه على وجه يؤدي إلى العلم. لأنا قد بينّا أن من شرط كون النظر مؤديًا إليه أن يكون معلومًا للناظر، على هذا الوجه الذي يدل. وذلك لا يصح في المخالف، ولا يمكنه أن يدّعي علينا مثل ذلك في الشبه، لأنه ليس من شرط النظر في الشُّبهة أن يكون الناظر عالمًا به على الوجه الذي يدلّ، لأنه في الحقيقة لا يدلّ. وإن أوجب المخالف الجهل، فيجب أن يوجب لنا مثله. ومما يمكن أن نعتمد في ذلك، أنه قد صح النظر في الدلالة أنه لا يولد اعتقاد المدلول إذا لم يكن الناظر عالمًا بها على الوجه الذي تدلّ، ما دام ذلك وكانت العلّة فيه كون الناظر غير عالم بالوجه الذي له يدلّ. وقد علمنا أن ما ليس بدليل أصلًا هو غير عالم به على الوجه اذي يدلّ؛ فبأن لا يولّد الاعتقاد، أصلًا، أولى، لأنه قد شارك الدلالة في هذا الوجه، واستبد بأنه ليس بدليل أصلًا. فإذا كان ما هو دليل في الحقيقة لا يولّد النظر فيه

اعتقاد المدلول إذا لم يُعلم هذا، فما ليس بدليل أصلًا، وما يستحيل أن يُعلم من حاله ذلك بأن لا يولّد الاعتقاد أولى.

يبيِّن ذلك أن الاعتماد لما لم يولد الصوت إلا بشرط المصاكة[1]، فما ليس باعتماد بأن لا يولده أولى؛ لأنه قد شارك الاعتماد في زوال المصاكّة، واختصّ مع ذلك بأنه ليس باعتماد أصلًا. يبيّن ذلك أن السواد لما لم ينف البياض إلا بأن يصادفه في محله، ولو لم يصادفه في المحل لم ينفه، فما ليس بسواد بأن لا ينفيه أولى لمشاركته له فيما له ولأجله لم ينفه، واختصاصه بأنه مخالف لهذا القبيل؛ فكذلك القول فيما قدمناه في النظر. يبين ذلك أن للدلالة تعلّقًا بالمدلول، وليس للشُبهة تعلّق بما هي شُبهة فيه. فإذا صح ذلك؛ وكان الناظر، متى لم يعلم ذلك التعلق وما يجري مجراه، لم يولد نظرُه الاعتقاد؛ فبأن لا يولد نظره فيما لا تعلُّق بينه وبين الشيء، الاعتقاد له أولى.

[في إيضاح بعض الالتباسات]

فإن قال: ألستم تقولون: إن المحل، إذا لم يختص ببنية مخصوصة وحياة، لا يصح وجود الإرادة فيه؛ ولا يجوز أن يقال: إن وجودها لا في محل، بأن يستحيل أولى؛ لأنها إذا كانت لا في محل، فقد شاركت المحل المنفرد في أنه لا بنية ولا حياة، وقد اختصت بأن لا محل أيضًا. فكذلك لا يجوز ما ذكرتموه في النظر.

قيل له: إنا قد بينّا أن الذي له لم يولد النظر في الدليل للاعتقاد، هو كونه غير عالم بتعلق الدلالة بالمدلول. وأن هذه العلّة موجودة في النظر في الشبه، فيجب تساويهما في ارتفاع التوليد. وليست العلّة في استحالة وجود الإرادة في محل مفرد، هو انتقاء البنية والحياة فقط؛ بل العلّة فيه أن المحل غير

(١) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسة جسمين صلبين بشدّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

مهيأ لوجوده فيه. وإذا كان لا في محل، استحال هذه الطريقة فيه، وغير ذلك من العلل.

فإن قال: إن العلّة في النظر لا تولّد الاعتقاد، إذا كان غير معلوم للناظر هو كونه غير عالم بوجه الدلالة؛ والناظر في الشبه هو عالم بوجه الشُبهة، فيجب أن يولد نظرُه الاعتقاد.

قيل له: إنه لا تعلق للشُبهة بما هي شُبهة فيه، وإنما يعتقد المعتقد ذلك على سبيل الغلط. فإن كان ذلك يوجب الاعتقاد، فيجب بأن يوجب النظر في الدليل اعتقادَ المدلول، وإن لم يكن عالمًا به. لأن هناك تعلّقًا في الحقيقة، وإن لم يعلمه، وليس في الشُبهة تعلّق أصلًا. وقد استدلّ على ذلك بأن الجهل قد يقع من الجاهل عند فعل غيره، نحو إيراد الغير الشُبهة وإلقائها إليه، على حد ما يقع عند نظره في الشُبهة وإلقائها إليه، على حد ما يقع عند نظره في الشُبهة فيما لا يجوز أن يقال في الوجه الأول: إنه متولد، بل يجب أن يقال: إنه مبتدأ، وكلام غيره كالداعي له إليه، فكذلك القول في الوجه الثاني. وهذا يصح إن ثبت أنه يفعل الجهل عند إلقاء غيره إليه الشبه من غير أن ينظر فيه ويفكر. فأما إن لم يمكن بيان ذلك، لم يصح الاعتماد على هذا الوجه.

وقد استدل شيخنا أبو علي، رحمه الله، على ذلك بأن النظر لو ولد الجهل لوجب أن لا يفصل بين الحق والباطل، والمحق والمبطل، من حيث يصح لكل واحد منهما التعلق بنظر يولد له ما اعتقده ويتساويان في الرجوع إلى الطريقة التي اقتضى النظر فيها الاعتقاد، وأن ذلك على طريقة أخرى.

فقال: لو كان النظر يولّد الجهل، لم يكن بين العلم والجهل فصلٌ فيما يقتضي صحتهما، لأنهما قد وقعا عن النظر والاستدلال، وهذا بعيد. لأن الفصل بين العلم والجهل فصل فيما يقتضي صحتهما. والحق والباطل يصح بسكون النفس إلى الحق والعلم، وانتفاء ذلك في الجهل والباطل. وإذا صح أن يفصل بين العلم الضروري، والاعتقاد المبتدأ لمثله؛ وبين العلم بالمدرك ولا لَبْس، وبين العلم بالمدرك إذا دخله اللبس؛ فهلا جاز بمثله التفرقة بين العلم والجهل؟

فلقائل أن يقول: إن النظر، وإن ولد الجهل، فلا يجب أن يفصل الناظر بين الجهل والعمل. وإذا كان اعتقاد الشيء على ما هو به على جهة التقليد لا تسكن النفس إليه، فبأن لا تسكن إلى الجهل أولى. ولقائل أن يفصل بينهما بأن يقول: إن الحق يسلم من الانتقاض، وليس كذلك الباطل، خصوصًا على طريقته، رحمه الله. فيجب أن يعتمد في هذا الباب على ما قدّمناه.

فصل في أن النظر لا يولّد النظر ولا الشك ولا الظن

[في بيان أن النظر لا يولّد الشك لأنه ليس بمعنى]

اعلم أن الشك ليس بمعنى، فيجوز أن يقال: إن النظر يولده. وإنما يصح الكلام في ذلك على طريقة شيخنا أبي علي، رحمه الله، وشيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أولًا.

والصحيح ما قدّمناه، فيجب إبطال القول بأن النظر يولّده. على أنه لو ثبت معنى، لكان أكثر ما قدمناه من الأدلة على أن النظر لا يولّد الجهل يقتضي أنه لا يولّد الشك لأنه قد يحصل، ولا يجب حصول الشك عنه. وقد يشك، ابتداء، من غير نظر، على الحد الذي يشك بنظر. ولأنه إذا كان، مع شكّه في الدليل، لا يولّد النظرُ الشكَّ؛ فبأن لا يولّد ذلك، إذا كان نظرًا في الشبه أو غيرها، أولى. ولأن موضوع النظر، أن يطلب به انكشاف حال الملتبس؛ فلو وُلد الشك، لكان بالضد من ذلك. ويحلّ هذا القول، محل القول: بأن الإدراك بالحاسة يقتضي الشك. وهذا واضح السقوط.

[في إثبات أن النظرَ لا يولّد الظن]

فأما ما تعلم أنه لا يولّد الظن، أن في الظن قبيحًا وحسنًا. فلو ولده، لم يكن بأن يولّد الحسن منه، أولى بأن يولّد القبيح. وهذا يوجب أن في النظر قبيحًا. وقد دللنا على فساد ذلك. ويدلّ عليه، أنه لا نظر يقال: إنه يولّد الظن إلا وقد يحصل. ولا يحصل الظن لحصول بعض الدواعي إلى خلافه، أو بعض الصوارف. وقد يحصل غالب الظن مع فقده.

وقد بيّنّا، أن وجوه مسائل الاحتمال، النظرُ فيها يدعو إلى فعل غالب الظن؛ كما أن العلم بزيّ الصالحين، يدعو إلى غالب الظن بأن، من رئي عليه، منهم. وبينّا أن القول فيه، كالقول في الآراء والحروب ومصالح الدنيا؛ فإذا كان النظر فيها، يحصل عنده غالب الظن، كما أن عند العلم بما في الشيء من المنفعة يتناول ويفعل على جهة تقوية الداعي من غير إيجاب، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في إثبات أن النظر لا يولّد النظر]

فأما النظر، فلو كان يولّد النظر، لوجب أن يولّده حالًا بعد حال. فكان يجب، إذا لم تنقطع أجزاء النظر، أن لا يجوز أن ينقطع العلم، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون عالمًا أبدًا. وهذه علّة شيخنا أبي علي، رحمه الله. واستدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، بأنه قد ينظر والموانع مرتفعة، فلا يجب حصول نظر ثانٍ؛ ولو كان مولدًا له، لوجب أن يحصل النظر الثاني عنده والثالث عند الثاني؛ وهذا معلوم فساده. وقد اعتلّ شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، في ذلك، أنه لو ولد النظرُ النظرَ لم يخل من أن يكون ما يتولد عنه مثلهُ أو مخالفهُ. فإن كان مثلهُ، فيجب أن يوجد منه في وقت واحد ما لا نهاية له؛ لأن كل واحد منه يولد في حاله مثله، وإن كان يولّد ما يخالفه. فقد كان يجب، فيمن نظر في إثبات الأعراض، أن لا يمكنه من بعد أن لا ينظر في حدوثها، وفي أن الجسم لا يخلو منها. وظهور فساد ذلك، ويبطل هذا القول.

ومما يعتمد في ذلك، أن من حق النظر أن لا يولّد الشيء إلا وللمنظور فيه تعلق بما يتعلق به ذلك الشيء، على ما بيناه (أن) من توليد النظر في الدلالة العلمَ بالمدلول. وذلك لا يصح في النظر لو ولد النظر، فيجب أن لا يصح أن يولّده. فإذا صحت هذه الجملة، ثبت أن النظر، متى وُلد، لم يولّد لا العلم. فأما ما لا يولد منه أصلًا، فقد بينّا أنه إنما لا يولّد لأنه لم يقع على الوجه الذي يولّد. كما أن الاعتماد إذا لم يولّد الصوت من غير مصاكّة، فلأنه لم يقع على الوجه الذي يولّد.

وذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أن النظر الذي لا يولّد قد علمناه غير مولّد، ولا يقف على العلّة في ذلك، كما لا يقف على العلّة التي لها لم يولّد الاعتماد في محله السكون.

وقد بيّنا أنه يمكن أن نجعل الوجه في ذلك أنه لم يحصل السبب، على الوجه الذي يولّد. وإن كان لو سألنا سائل فقال: لماذا صار هذا الوجه معتبرًا في التوليد؛ لوجب الرجوع إلى مثل ما ذكره من أن العالم بذلك هو الله، تعالىٰ.

فصل في الوجه الذي يخطىء المخالف
وأن خطأه لا يزيل عنه تكليف النظر

[في بيان أخطاء المخالف وأنه مكلفٌ بالنظر]

اعلم أنه قد ثبت أن القُدَرَ، وإن اختلفت، فإن مقدوراتها لا تختلف؛ وقد دللنا على ذلك من قبل. وثبت أيضًا أن مثل السبب المولّد لا يجوز أن يولّد، إذا وجد على الوجه الذي يولّد؛ وقد دللنا على صحة ذلك.

فإذا ثبت هذان الأصلان، لم يصح أن يقال: إن الواحد منا يقدر على النظرِ، والنظرُ منه في الدليل يولد العلم، إلا ويوجب في المخالفين أن يكون هذا حالهم. وإذا ثبت ذلك فيهم، وكان إيرادهم الشبه على أنفسهم واعتقادهم المذاهب الفاسدة لا يغير حالهم فيما يقدرون عليه بسبب وغير سبب، فكيف يصح أن يقال: إن المخالف مقدور في أن لا ينظر، وأنه لم يكلّف النظر؟

فإن قال: لست أقول هذا، لكني أستدلّ ببذله الجهد في نظره، مع فقد العلم على أن النظر لا يوجب العلم ولا يولّده.

قيل له: إنهم لو بذلوا الجهد فيما لديهم من النظر، لعلموا الحق كما علمناه، لأن توليد النظر العلمَ لا يختلف؛ وإنما اجتهدوا في الطريق الذي أخطأوا فيه فصار حالهم كحال المجبرة، إذا اجتهدت في الصلاة والصيام، أن ذلك لا يقتضي كونها مريدة لهما على ما وجب ولزم. وقد يتحمل النصارى من

المشاق ما لا تتحمله، ولا يوجب كونها محقّة. فكذلك القول في المخالف. وقد صح أن الواحد منا لا يعرف حال غيره والوجه الذي ينظر عليه، فإذا أورد عليه هذه الشُّبهة فالواجب أن يبنيها على الأصول المقررة. وقد بيّنا أن النظر يولّد العلم، إذا وقع على الوجه الذي ذكرناه. فإذا صح ذلك؛ وجب، متى علمنا في المخالف أنه يعتقد الخطأ، أن نعلم أنه إن لم ينظر في الدلالة أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذي يدلّ هذا لو لم نعرف حالهم، فكيف ونحن نعلم عند المناظرة وعند الكشف أنهم ينظرون في الشبه ويقصدون النظر نُصرة ما سبقوا إليه؟ وهذه هي العلّة التي لها يخطئون، لأنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الباطل إما على جهة التقليد، وإما على جهة الاتفاق والنشوء عليه، وإما ابتغاء الرياسة، أو لاجتلاب منفعة، أو دفع مضرة، فهم من بعد إنما يبطلون بالنظر نصرة ما سبقوا إليه، فيؤديهم نظرهم إلى ما يمكن أن ينصر به ذلك، وما له به تعلق وما يشبه تعلّقه بما اعتقدوه بالدلالة. فيعتقدون، عند ذلك، أن ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه، وهو شُبهة. فيكون قد أخطأوا في الاعتقاد الأول والاعتقاد الثاني، ونظرهم قد وقع على وجه يصح. وهذه طريقة بينة من سائر المخالفين، إذا فحصت عن أحوالهم، وصار سبيلهم في ذلك سبيل من سبق في الفقه إلى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينظر ما ينصر به ذلك. فكذلك القول في أصول الدين.

[في بيان أسباب خطأ المخالف]

وقد ترى الواحد منهم يقلّد بعض الرؤساء في جملة ما حُكِيَ عنه في أصول الدين لبعض الأغراض، ثم يطلب بسائر ما ينظر فيه نصرة تلك المقالة. وهذا واضح من أحوال الكل.

وربما نجد المخالف غير ناظر ومفكر؛ وإنما يعتقد أن الشيء، إذا كان على صفة، فيجب أن يختص ببعض الأحكام. لأنه وجد بعض مَن يختص بتلك الصفة على ذلك الحكم في الشاهد؛ كأنه رأى، في الشاهد، الفاعل لا يكون إلا جسمًا، فاعتقد عنده أنه يستحيل إلا كذلك، وحكم به على الغائب. وليس في هذه الجملة نظر منه، وإنما أخطأ في الاعتقاد ثم بنى عليه، وأكثر شبههم من هذا القبيل.

وقد تخطر له الشُّبهة، أو يلقيها غيره إليه، ويعتقد عنده الخطأ، وتجري تلك الشُّبهة مجرى الدلالة. فهذا أيضًا قد أخطأ، بأن أعتقد فيها ذلك، وبأن فعل الجهل عندها وعند النظر فيها؛ وإن كان هذا النظر لا يجب أن يكون قبيحًا، لأنه قد يوجد منا بعد تقدم العلم بالحق ويكون حسنًا، فلا يمكن القطع على أنه أخطأ في النظر.

وقد يكون السبب في خطئه أن يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يجب أن يقتدي به، ويجريه مجرى النبيّ صلّى الله عليه، ويعتقد صحة مذاهبه. فهذا وإن كان يتضمن شُبهة، فإنه في حكم التقليد، فلذلك يخطىء فيه.

وقد ينظر فيما يعتقد أنه يمكن أن يستدل به، وليس كذلك، فلا يؤديه إلى العلم، بل يعتق عنده الجهل. وربما اعتقد في الدلالة أنها تدل على غير الوجه الذي تدلّ عليه، فينظر ويعتقد عنده الخطأ.

وقد يتفق من المخالف أن يبتدىء فينظر على الوجه الصحيح، فيه فلا يستوفيه، ويعتقد عنده اليء فيكون مخطئًا بذلك.

وليس بنا، إلى تقصِّي جميع الوجوه التي لها يخطئون، حاجة. لأن الأدلّة إذا دلّت على الصحيح، فيجب أن نحكم بخطأ من ذهب عنه، ولا نحتاج إلى ذكر سبب خطئه. كما لا يجب علينا ذلك في الخطأ في الأفعال. ولهذا الوجه اقتصرنا في هذا الفصل على هذا القدر.

فأما الكلام في أن مَن ذهب عن الصواب محجوج غير معذور، وأن تأويله لا يغيّر حاله، فستراه مشروحًا من بعد إن شاء الله.

فصل في بيان فساد التقليد(١)

[في بيان أن التقليد ليس سبيل الحقيقة]

اعلم، أن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد مَن يقول بقدم الأجسام، ليس بأولى من تقليد مَن يقول بحدوثها. فيجب إما أن يعتقد حدوثها

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٠٤ من هذا الجزء.

وقدمها، وذلك محال؛ أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضًا. وكذلك القول في سائر المذاهب. وليس له أن يقول: أقلّد أحدهما لستر أو صلاح، لأن كلا القائلين قد يختص بذلك؛ ولأن هذه الحالة لا تمنع من الخطأ، ولا تحيله. وليس له أن يقول: أقلّد للأكثر في ذلك، وذلك لأن المحق قد يكون واحدًا، والمبطل قد يكثر جمعه. فيجب أن يُعرف الحق بغير هذه الطريقة، ثم يُعرف متبعوه هل هم قليل أم كثير. وقد مدح الله القليل وذمّ الكثير، فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صَ: الآية ٢٤]، ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هُود: الآية ٤٠]، وقال: ولكن ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ [الزخرف: الآية ٧٨]. وقد كان الرسول صلّى الله عليه في ابتداء أمره محقًّا وهو قليل العدد، وقال ﷺ: «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ»[١]. وذلك يدلّ على جواز أن يكون الحق في القليل. والإسلام في بلاد الروم يكون حقًّا، وإن كان مظهره أقل منهم. وقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»[٢]. فإن صح، فاتباعهم ليس بتقليد، وإنما أنكرنا التقليد.

وبعد، فإن المراد به الإجماع[٣]، لأنه السواد الأعظم، لأن بعض الأُمة ليس هو السواد الأعظم. وهذا كقولكم: عليكم بملازمة الجماعة. والمراد به ذلك. ويدلّ على فساد التقليد، أن المقلّد لا يخلو من أن يعلم أن المقلّد محق، أم لا يعلمه. فإن لم يعلمه، وجوّز كونه مخطئًا، لم يحلّ له تقليده، لأنه لا يأمن أن يكون كاذبًا في الخبر عن ذلك، وجاهلًا في اعتقاده. وإن كان عالمًا بإصابة المقلّد، لم يحلّ من أن يعلمه باضطرار، وذلك محال، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا، أو بالتقليد فقط. فيجب في المقلّد أن لا يعلم ما يعتقده إلا بالتقليد، وذلك يوجب إثبات مقلّدين ومقلّدين لا نهاية لهم.

---

(١) من حديث أبي هريرة. رواه مسلم في صحيحه (١/ ٣٥٠).

(٢) تمام الحديث كما في سنن ابن ماجه (١١/ ٤٤٢): عن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم».

(٣) الإجماع: من أجْمَع يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم اجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حجّيته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

[في بيان إمكانية خطأ المُقَلِّد]

ومما يدلّ على فساد التقليد أن المقلّد كما يجوز أن يصيب، فقد يجوز أن يخطىء، وليس في حِلْيتِهِ ولا في أحواله ما يقتضي كونه مصيبًا. فيجب كما لا يحل للإنسان أن يعتقد الشيء تبخيتًا لأنه لا يأمن كونه خطأ، فكذلك القول في التقليد. ويدل على ذلك أيضًا أنه، تعالىٰ، لم يبعث رسولًا، إلا مع معجز أظهره عليه. فلو كان التقليد حقًّا، لكان أولى من يُحسن تقليدَه الرسلُ صلوات الله عليهم. وفي بطلان ذلك، دلالة على أن العمل على النظر. ولولا صحة النظر، وأن العمل في تعرف الحق عليه لم يكن بين المعجز الواقع من الأنبياء صلوات الله عليهم، وبين أكلهم وشربهم وتصرفهم، فصل في أن الكل سواء في أنه لا يؤدّي إلى معرفة نبوّتهم؛ بل كان يجب أن يكون إظهار المعجز عليهم في حكم الغيب، لأن معرفة صدقهم لا تفتقر إليه وإنما تفتقر إلى العلم بخبرهم ودعواهم، وذلك ظاهر الفساد.

[في الاستدلال على فساد التقليد]

ومما يدلّ على ذلك، أنا لو علمنا زيدًا معتقدًا لمذهب من غير جهته لجوّزناه مخطئًا. فإذا ادّعى كونه محقًّا، لم يتغير ما جوّزناه، لأنه قد يدعي ما يعلم وما لا يعلم. ولو كان دعواه حقًّا، لكان اعتقاده كمثل. ولو كان اعتقاده حقًّا، لكانت أفعاله كمثل. وذلك يوجب القطع على أن كل أحد مصيب فيما يظهر منه من الأفعال قولًا واعتقادًا أو تصرفًا؛ وذلك ظاهر الفساد. ومما يهذون به من أن إبليس قاس وأخطأ، فإذا أوجب ذلك فساد النظر لم يبق إلا التقليد، فغلط. لأن مَن أخطأ تقليدًا، أكبر ممن أخطأ قياسًا، فبأن يوجب ذلك فساد التقليد أولى. ولأن خطأ المخطىء ليس بغيره في خطأ تلك الطريقة، لأن أول مَن جلس لو أخطأ لم يجب بذلك خطأ الجلوس من كل أحد. ومن الذي سلم للقوم أن إبليس أول قايس وقد كانت الملائكة تقيس وتصيب وتستدل، وإبليس نفسه قبل العصيان قد استدلّ وأصاب؟

وقولهم: إن تقليد العامي للعلماء إذا حَسُن فكذلك كل تقليد، فبعيد. لأن العامي عندما لا يحسن منه قبول قول العالم تقليدًا، وإنما يحسن منه قبول

قوله، لأنه علم من دين الرسول صلّى الله عليه ومن دين الأُمة أنه يحسن منه ذلك، على ما بيّناه في أصول الفقه. وإذا لم يكن ذلك تقليدًا، بل كان اتباعًا لدلالة، فقد زال القدح به.

ويدلّ على ذلك أنه، تعالىٰ، لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبّه عن طريق الظن فيها. ولو كان التقليد حقًّا لوجب تقليده تعالىٰ، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب أن يقتصر صلّى الله عليه أيضًا على الدعاوى دون إقامة البراهين. فإذا كان دعوى غيره تصحح مذهبه، فهلا حسُن من الإنسان أن يعتقد تبخيتًا ثم يخبر عن حال نفسه، فيصح اعتقاده لذلك؛ ولم صار بذلك أحق من سائر الأفعال؟

وقد ثبت أن الشيء لا يتغير حاله بالخبر عنه، بل يجب أن يتعلق الخبر به على ما هو عليه، وكيف يصح أن يصير الاعتقاد حقًّا بالدعوى؟ وإذا لم يصح ذلك، لم يمكن أن يقال بحسن التقليد.

فأما مَن يقول بالتقليد مع القول بأن المقلّد لا يجوز أن يخطىء لطريقة يذكرها، فإنما يجب أن ينظر في تلك الطريقة. فإن اقتضت ما قال، كنا متبعين للدلالة؛ وإن لم يقتض ذلك لم يخل قبول قوله عنده، أو عنده أيضًا.

فأما مَن قال: إني أُسمي اتّباع الرسول تقليدًا، مع علمه بحاله، فمخطىء في عبارة. وإنما يكون مخطئًا في المعنى متى قال: إنه يجب قبول قوله لمكان دعواه فقط، وليس ذلك بقول لأحد. والعجب أن الرسل لم يقبل قولها إلا بإقامة البراهين، ويجوز عندهم قبول قول الليث ومالك من غير دلالة. وهذا أظهر فسادًا من أن نحتاج فيه إلى الاكتساب. وسنذكر الآن أسئلة مَن يبطل النظر، ويقدح فيه، ويتعلق بالتقليد، ونورد في جوابه ما يغني بعون الله وتوفيقه.

ذكر شبه مَن نفى صحة النظر

اعلم، أن الذي يُورد في هذا الباب من الشبه ينقسم، فمنه ما يكون قدحًا في صحة النظر، واعتراضًا عليه، ومنه ما يكون طعنًا في العلم الواقع عنه،

ويكون طعنًا فيه؛ لأن صحة النظر تتعلق بصحة المعرفة المتولّدة عنه. ومنه ما يجري مجرى الطعن، وإن كان ظاهره ابتداء مسائل تتصل به. وربما أوردوا في هذا الباب آيات من جهة السمع يتعلّقون بها في فساد النظر، ويدلّون بها على التقليد والتعلّق بها، وإن بعد. لأن الكلام في صحة النظر عقلي، وصحة الكتاب مبني عليه، ولا يصح إلا بعد صحته. فلإيصاله بالكلام، نذكر منه البعض على اختصار.

شُبهة: [أن الشُّبه تقتضي انتفاء العلم]

قالوا: لو كان النظر مولّدًا للعلم، لوجب أن يصح من الناظر أن يدركه بالجهل والشك ابتداء، أو ينفيه بأحدهما. لأنه لا مانع يمنع من أن يفعل أحدهما وقد فعل النظر، على حد ما يفعله من قبل. ومن قولكم: إنه لا يصح أن يفعل أحدهما بعد النظر ابتداء، وإنما يصح أن تنتفي المعرفة المتولّدة عن النظر عنه الشبه. وهذا القول يوجب كون الشُّبهة[١] مضادة للعلم، وأن تكون أقرب إلى مضادته من الجهل والشك. ولو ضاد العلم، لوجب أن يضاد الجهل، لأن ما نافى الشيء نافى ضده. ويلزمهم القول بأن العلم ينتفي عند كل شُبهة، بأن جعلهم السبب في انتفائه أن الشُّبهة تدعوه إلى الجهل. لأن كونها داعية، لا تختص ببعض الشبه دون بعض؛ وإن كانت مضادة للعلم، لوجب أيضًا أن تساوى جميع الشبه. وإذا كانت الشبه، متى عرضت للمنتبه من النوم، أثرت في اختياره العلم؛ فهلا أثر جميعها في توليد العلم عن النظر، وانتفاء العلم بعد وجوده؟.

وبعد، فكيف يصح في الشُّبهة أن تقتضي انتفاء العلم، وقد علمنا أنها لا تضاد العلم، ولا تؤثر في المعلوم والدليل والنظر وسائر ما يتصل بالعلم. وإن قلتم: إن الشُّبهة تؤثر في العلم من غير وجه يوجب ذلك فيها، لزمكم من الجهالات ما لا خفي به، وبطل قولكم في حد التضاد والتنافي. ويلزمكم متى

(١) الشبهة: تقدير مقدّمتين فاسدتين أو إحداهما يظنّ فيها أنهما صحيحتان مشبّهةً بالدلالة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). الشبهة ما يتصوّر بصور الدلالة، ولا يكون كذلك. (الرسائل العشر ص ٨٥).

اكتسب العلم عن النظر أن لا يخرج قطّ من أن يكون عالمًا، ما لم يزل عقله، والأمر بخلافه. بل يلزمهم أن لا يزول علمه، وإن زال عقله. لأنه إذا ذكر الدليل، فيجب أن يعلم أن الشُبهة إذا لم تؤثر في بقاء العلم ودوامه، فيجب أن لا تؤثر في اختياره العلم على جهة الابتداء.

[في بيان أن حال الفاعل في الفعل تتغير بتغير الدواعي]

واعلم، أنا قد بينّا فيما تقدم أن القادر منا قد يجب فيه الثبات على بعض الأفعال، إذا استمرت به الدواعي في الثبات عليه. وقد يجب أن لا يختار إلا بعض ما يقدر عليه، لأمر يرجع إلى الدواعي. وقد بينّا، أن ذلك غير ممتنع في القادر، لأنه إذا جاز أن يبلغ إلى حد الإلجاء فلا يجوز أن يقع منه خلافه، وإن كان مقدورًا له. ويصير كالممنوع من حيث كان بالإلجاء محمولًا على الفعل، أو في حكم المحمول. فكذلك لا يمتنع أن تقوى دواعيه ولا يبلغ حد الإلجاء؛ فلا يختار إلا ما تعلّقت به تلك الدواعي، وإن كان قادرًا على غيرها. وبينّا أن القول بوجوب اختياره لذلك لا يصحح القول بالطبع، لأنه يصح أن تتغير دواعيه، ويقابلها غيرها، فيتغير حاله في الفعل. وبينّا أن الدواعي إذا اختصت بجملة الحيّ، فيجب أن تكون مؤثرة في حال الفاعل واختياره لما يختاره. وبينّا أن الدواعي هي الاعتقادات على اختلافها، وإنه إذا سلم الاعتقاد، ثبتت الدواعي؛ وإذا حصل ما أثر فيها، تغير حالها.

واعلم، أن النظر وصحته يتعلّق بكون الناظر عالمًا بالدليل على الوجه الذي يدل. وقد بينّا ذلك من قبل؛ فيجب، متى تغير حال الناظر في هذا الوجه، أن لا يتولّد العلم عن النظر، ومتى سبق التوليد أن يزول العلم. لأنه لا يجوز أن يكون عالمًا بالمدلول، مع تجويزه في الدليل أن لا يكون دليلًا؛ كما لا يجوز أن يكون عالمًا بكون القادر قادرًا، مع تجويزه في الفعل الذي استدلّ به أن لا يكون فعلًا له، وأن يكون إنما صح من قبل غيره. وذلك قلنا في المجبرة أنها لا يصح أن تكون عالمة، من جهة الاستدلال، بأن الواحد منا قادر عالم بسائر الصفات الراجعة إلى الحيّ. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم: رحمه

الله: إن المجبرة لا يمكنها أن تستدل بالمعجزات[١] على النبوّات لأن اعتقادها في فاعل المعجز أنه يجوز أن يفعل القبيح، يخرجها من أن تكون عالمة بها على الوجه الذي يدلّ على النبوّات.

[في بيان أنواع الشُّبه وبيان فسادها]

فإذا ثبت هذان الأصلان، فالشبه على ضربين:

أحدهما يؤثر في حال الدليل، ويخرج المستدلّ من أن يكون عالمًا به على الوجه الذي يدلّ. فهذه تقتضي انتفاء المعرفة لا محالة. لأنها لو ثبتت معها، لأدّى إلى كونه عالمًا بالمدلول من جهة النظر في الدليل، مع اعتقاده فيه أنه ليس بدليل. وقد بينّا أن ذلك ممتنع، وأن لا يعلم بالدليل كالأصل للعلم بالمدلول إذا كان مكتسبًا. وقد ثبت أنه لا يمتنع أن تتعلّق العلوم بعضها ببعض، وإذا كانت مكتسبة؛ على خلاف تعلقها إذا كانت ضرورية، وعلى خلاف تعلّقها في الجنس، وكشفنا ذلك في شرح الجامع الصغير[٢]. فيلس لأحد أن يقول: إذا كان العلم بالمدلول قد ثبت من جهة الاضطرار، وإن لم يعلم الدليل، فكيف يجب انتفاؤه متى لم يعرف الدليل إذا كان مكتسبًا، وصار انتفاء العلم بهذه الشُّبهة كانتفاء ما يحتاج إليه؟ وأظن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، أجاب مَن سأل عن هذه الشُّبهة، كيف يؤثر في المعرفة ولا ينافيها ولا ما يحتاج إليه، بأن قال: إن العلوم خاصة يتعلّق بعضها ببعض، على وجه يباين سائر الأعراض. فلا يجب أن لا يثبت فيه من الأحكام إلا ما يوجد له نظير. وما قدمناه، يكشف عن العلّة فيه. لأنه إذا صح أن تكون الإرادة تؤثر في فعله، ولا تؤثر في فعل غيره، وإن كان تعلّقها بهما على حد واحد، وقد اتفقا في

(١) المعجزة (المعجِز) هو مَن يعجِز الغير. هو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨). والمعجزة في اللغة: مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة... وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوّة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدّى به عن معارضة مثله. (أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠).

(٢) كتاب «الجامع الصغير» هو لأبي هاشم، ذكره ابن النديم في الفهرست، ص ٢٢٢. ويبدو أن القاضي قام بشرح هذا الكتاب. وطبعًا الأصل والشرح مفقودان. مع الإشارة إلى أن القاضي نقل عنه في هذا الجزء. راجع هنا ص ١٢٩ و١٣٠.

الجنس، فما الذي يمنع من أن تكون الشُّبهة القادحة في الدليل تؤثر فيما اكتسب بالنظر فيه من المعارف، وإن لم يؤثر فيها إذا كانت ضرورية؟

والأخرى، لا تؤثر في حال الدليل، لكنها إذا وردت على حال المستدل دعته إلى أن يفعل الجهل فتزول المعرفة به، لأن الشُّبهة تنفيها في الحقيقة؛ وهذا هو الذي أردناه بقولنا: إن الشُّبهة تكون داعية له إلى نفي العلم؛ ولا يجب إذا دعته إلى ذلك وفعل الجهل أو الشك فانتفى علمه عند أحدهما، أن يجوز أن ينفي العلم بالجهل أو الشك. ولا شُبهة، لأن ما يحصل له من سكون النفس لأجل العلم يقتضي ثباته عليه، كما أن علمه بطريقة المنافع يقتضي ثباته عليها، وإنما يزول عنها عند شُبهة تلحق؛ فكذلك القول في العلم. وذلك يبطل القول بأنه إذا ورد على نفي العلم عند الشُّبهة، فكذلك يجب أن يصح أن ينفيه. ولا شُبهة، لأن ما ذكرناه يسقط ذلك من حيث علم من حال القادر منا أنه يثبت على الفعل مع ثبات الدواعي، وإنما يزول عنه عند تغير حالها، وورود دواع مخالفة لها، كانت صحيحة أو فاسدة.

[في بيان أن العلم يزول إذا خطر ببال الناظر شُبهة تكون قدحًا في الدليل]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، القول في ذلك، فقال في الجامع الصغير[١]: متى خطر ببال الناظر من الشبه ما يكون قدحًا في الدليل، ولم يكن ذاكرًا لما يدفعه، زال العلم. ولو اعتقد ذلك على ما كان من قبل، لم يكن اعتقاده إلا كالظن إلى أن تتخلى الشُّبهة. قال، رحمه الله: ولا يكاد يلحق ذلك إلا المبتدىء للنظر، فأما من كثر نظره في الشيء، وتمكن في نفسه، لم يجز ذلك فيه؛ لأنها لا ترد عليه إلا بِمُكْنة حلها. ويلزم من دخلت عليه هذه الشُّبهة، أن يقف فيما اعتقده، ويأخذ في النظر. لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى العلم بما كان عالمًا به، مع ورودها، فلا بد له وقد لزمه العلم من أن يأخذ في طريق النظر. وهذا إنما يصح، متى لم يدل على ذلك المدلول إلا هذه الدلالة. فأما إذا كان هناك سواها، فقد يجوز أن يعدل عن الشُّبهة

(١) هذا الكتاب مفقود، ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.

أصلًا، ويستدل بتلك الدلالة وإن كان تقدم منه العلم بها وبأنها دلالة. فإن العلم بالمدلول لا ينتفي، بل يجب أن يبقى. لأن بقاءه لا يفتقر إلى العلم بدليل مخصوص، بل أي دليل علمه يقوم مقام الدليل للآخر. فأما إذا ورد عليه ما يدعو إلى الشك وهو ذاكر للأدلّة، فيجب أن يدفع ذلك بذكره لها، ويحرم عليه الشك فيما كان يعتقده.

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن ترد الشُّبهة الأولى على مَن كثر نظره في الشيء، وهذا يخالف ما حكيناه عنه. لأنه استبعد، لا أنه مُنع منه. والأمر كما قاله في تعذره. ويكون تعذره بحسب حال الناظر والمستدل، وبنحوه في ذلك واستبصاره في العلوم. وذكر، رحمه الله، في نقض المعرفة أنه قد يجوز أن يرد على المستدل ما لا يمكنه، لقصور علمه جلّه، ويكون ساكن النفس إلى العلم. فلا يجب، فيمن هذا حاله، الانتقال عن المذهب؛ وإنما يجب ذلك، متى ورد عليه ما يقدح في مذهبه، ويخرجه من أن يكون ساكن النفس، ويلزمه أن ينظر ابتداء في المذهب.

فإن قيل: هلا قلتم: إن الشُّبهة القادحة في الدلل إذا وردت، خرج علمه بالمدلول من أن يكون علمًا، وإن كان يبقى اعتقادًا؛ سيما على قولكم: إن التقليد قد يصير في الثاني علمًا، إذا قارنه العلم.

قيل له: إن هذا القول إنما يلزم على طريقة شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، من حيث قال في التقليد ما ذكرته. فأما إذا منع من ذلك، وحمل على الأفعال الواقعة على بعض الوجوه، في أن ذلك يتبع حدوثها، فلا يصح أن تحصل تلك الوجوه لها وهي باقية، ولا إذا وقعت عليها جاز خروجه عنها. فالسؤال زائل، لأنه يجري مجرى الحسن والقبيح وسائر ما يقع على بعض الوجوه، في أن ما أخرج من وقوعه على ذلك الوجه يوجب نفيه وعدمه. وهذا الوجه هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، آخرًا.

وقد مَرّ، في الجامع الصغير[١]، ما يدلّ على تجويزه، رحمه الله، لمّا سأله السائل. لأنه قال: متى دخل في الدليل ما لا يمكن الاستدلال به معه،

---

(١) هو كتاب لأبي هاشم، وهو مفقود، ونقل عنه القاضي هنا ص ١٢٩.

فليس يجوز أن يكون اعتقاده لما يعتقده علمًا في ذلك الوقت. فلو اعتقده، لصار شبيهًا بالظان. وإن كان ظاهر قوله، إن عند الشبه ينتفي العلم أصلًا، لأنه يبقى اعتقادًا غير علم.

[في بيان أن الفكر والنظر لا ينتفيان مع النسيان]

فإن قيل: خبِّرونا عن الناظر، متى نسي استدلاله أو دليله، هل يبقى علمه، أم لا. فإن قلتم: يبقى ذلك. بطل ما قدمتموه من أن العلم بالمدلول يتعلق بالعلم بالدلالة. وإن قلتم: إن ذلك يبطل العلم، أريناكم الوجود بخلافه.

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، ذكر في نقض الإلهام(١) أن العلم الواقع عن النظر لا يجوز أن يقع منه، مع نسيان النظر وتركه؛ كما لا يجوز أن يقع عن الاستدلال أو يبقى إلا مع تذكر الأدلّة. فأما لو نسي الأدلّة، ما جاز أن يبقى العلم فيه، ولا جاز أن يحدث أمثاله. وقال: في الشبه: إذا غلبت عليه إنما يبطل العلم بأن ينسى الأدلّة التي استدلّ بها من حيث يتشاغل عنها. ولذلك يكون محذورًا في انتفاء هذا العلم. وذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، في نقض المعرفة، أن النظر قد يوجد مع السهو، لأن الإنسان قد يمتد به الفكر فيما لم يقصد أن يفكر فيه، وظاهر ذلك أنه قد ينظر فيما لا يعلمه ولا يعتقده.

واعلم أن الفكر كالإرادة في أنه قد يجوز أن يوجد مع النسيان، ولا يجوز أن يوجد مع السهو عن المفكر فيه. وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أن العلم لا يحدث عن النظر مع نسيان الدلالة. ولا يصح أن يحدث من متذكر الدلالة، متى لم يذكرها وسها عنها. فأما إذا علم المدلول بعد النظر والسهو عن الدلالة، لا يؤثر في بقائه، لأن المستدل لا يدوم ذكره الأدلة، وإن كان عارفًا بالتوحيد والعدل. ويصح ذلك فيه؛ كما يصح، في الفعل المحكم إذا وقع متسقًا لأجل العلم، أن يبقى كذلك، وإن بطل العلم. وهذا وإن قرب متى

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

اختبر حال الوجود، فإنه يوجب أن يجوز بقاء العلم وإن وردت الشبه القادحة في الدليل. لأنه قد ينسى الدليل، ولا يخل ذلك بالعلم بالمدلول؛ فما الذي يمنع من أن يفسد الدليل بضده، ولا يؤثر في حاله، ومن قوله في الشبه ما ذكرناه؟

فإذن يجب أن يقال أن العلم بالمدلول يستند إلى العلم بالدلالة، فما أثر فيه يؤثر في العلم بالمدلول من سهو أو شُبهة. ويقال: إن المفكر، إذا كان عالمًا بالتوحيد والعدل، فهو عالم بأدلّته؛ وإنما يسهو عن علمه بها لا عنها. ولا يجب أن يكون عالم بأنه عالم بالدلالة، ليحصل له العلم بالمدلول؛ كما لا يصح، إذا علم المتحرك متحركًا، إلا أن يعرف ذاته. فأما أن يعلم أنه عالم بذاته، فلا يجب.

فإن قال: إن الشُبهة تفسد الدلالة عنده، فلذلك يؤثر في العلم بالمدلول، وليس كذلك السهو عنه.

قيل له: إنه لا يخلو من أن يتعلق العلم بالمدلول بالعلم بالدلالة، أو لا يتعلق به. فإن تعلق به، فكل ما أثر في العلم بالدلالة يجب أن يزيل العلم بالمدلول؛ وإن لم يتعلق به، فيجب بقاؤه، وإن زال العلم بالدلالة على كل وجه.

فإن قال: إنه لا يتعلق بالعلم بالدلالة، لكن الجهل بها يؤثر في هذا العلم.

قيل له: إذا لم يتعلق به أصلًا، فما الذي يوجب انتفاءه بالجهل بالدلالة؟ وهل ذلك إلا قول بانتفاء الشيء من حيث وجد ما لا يضاده، ولا يضاد ما يحتاج إليه، ولا يجري هذا المجرى؟ ولا يمتنع، على ما قدمناه، أن يسهو المكلف عن دليل، ويكون علمه بالمدلول نافيًا لذكره دلالة أخرى. فأما إذا لم يكن على الشيء إلا دلالة واحدة، فالحال ما ذكرناه. وربما غمض عليه التفرقة بين ما يعرفه من الأمور، فنظنه ساهيًا عن دليله، وليس هو بهذه الصفة. وهذا كله إنما يستمر على قول مَن يقول ببقاء العلم.

[في إيضاح آراء مشايخ المعتزلة والرد عليها]

فأما عن قول شيخنا أبي علي، رحمه الله، في العلم المكتسب[1]، فيجب أن يقال: إن الشُّبهة إذا وردت، خرج من أن يستأنف العلم من حيث أثرت في الدلالة، أو لأن دواعيه تغيّرت. لأن العلم إذا لم يبق عنده، لم يصح القول بأن الشُّبهة تنفيه، أو تقتضي ذلك فيه. وإن كان، رحمه الله، قد يقول، في كتبه: إن الشُّبهة تنفي العلم، وتمنع من وجوده؛ وأن العاقل وإن صح أن يجهل ابتداء، فإنه لا يصح أن يبتدئه بعد النظر والعلم، كما لا يصح أن يفارق العيش الطيب إلى خلافه من غير داعٍ، وكما أن العابد لا يترك العبادة من غير داعٍ.

وهذا الكلام ظاهره يقتضي أن الشُّبهة عنده تنفي العلم، أو ينتفي العلم عندها. والصحيح، على قوله، أنه لا يفعل العلم عندها. وهذا المذهب لا يخلصه من السؤال، لأن لقائل أن يقول له: أليس العلم المكتسب يبقى إذا جاء معه العجز أو المنع؟ فلو قارنه أحدهما، لوجب أن يبقى. فإذا أزال الله العجز، لم يتغير حاله في البقاء. فلو وردت عليه الشُّبهة، والحال هذه، ما الذي يجب فيها؟ فلا بد، عند ذلك، من الرجوع إلى ما تقدم من الجواب؛ إلا أن نقول في هذا العلم: إنه وإن بقي زمانًا، فإن القادر إذا صار من المستقبل ممكنًا لم يجز بقاؤه. وهذا لا يصح على طريقته، وإن كان محتملًا، لأنه قد يجوز أن لا يبقى عنده من حيث يمكن من مثله وضده. لكنه يجب أن نقول على هذا، في الحركة الضرورية: إنها لا تبقى في المتمكن لهذه العلّة. وهذا بعيد.

فأما على قول شيخنا أبي إسحٰق[2]، رحمه الله، فإن العلم في جنسه لا يبقى. فالشُّبهة عنده تؤثر في دواعيه إلى فعل أمثاله، لأن عنده يلزم المكلف

---

(١) العلم الاكتسابي (الكسبي): معنى العلم الكسبي أنه مما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثة. (المعتمد في أصول الدين ص ٣٤). ما يحدثه الله في العبد بواسطة كسبه واختياره، بمباشرة أسبابه. (البداية في أصول الدين ص ١٧).

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

بعد النظر أن يفعل العلم حالًا بعد حال، ويكون اعتقاده علمًا لذكر الدلالة. فالشُبهة إذا وردت، تغيّرت دواعيه، فلا يفعل الفعل على حد ما كان يفعله، وإن كانت إذا قدحت في الدلالة أثرت في الوجه الذي عليه يكون علمًا، وإذا لم تؤثر اقتضت تغير دواعيه فقط. وهذه الطريقة أسلم. ولذلك يخرج العالم عن كونه عالمًا إلى كونه شاكًا، وإن لم يكن الشك معنى يصح أن يضاد العلم.

ويقول، رحمه الله[١]: إنه متى سها عن الدلالة، لم يكلف فعل العلم بالمدلول، إذا كان العلم بالدليل ضروريًا. فأما إذا كان مكتسبًا، فهو مقصر. وإنما يصح له ذلك، لأن من قوله: إن السهو[٢] ليس بمعنى، وإنما يوصف بذلك، إذا لم يعلم من الأمور الضرورية ما يعلم مثله العقلاء بالعادة. فالقول في أن العلم الضروري يمنع من الجهل، هو على هذه الطريقة أسلم. لأنه إذا لم يجز البقاء عليه، فلا بد من أن يحدثه حالًا بعد حال، فيصير منعًا لغيره، ولا يحتاج مع هذا القول إلى سائر ما ذكره الشيوخ، رحمهم الله.

وما يسقط على هذه الطريقة من الأسئلة يكثر، وربما ننبّه من بعد على بعضه. وهذه الجملة تسقط السؤال، وتبيّن أن الشبه تفترق، وأنها إنما افترقت لعلل أوجبت ذلك فيها. وتبيّن التفرقة بين جواز الجهل والشك بعد الشُبهة، وبين امتناعه ابتداء والعلم حاصل. وتبين أنها لم تنفِ العلم لأنها تضاده، وإنما انتفى للوجه الذي ذكرناه. وذلك مغني عن تتبع السؤال فصلًا فصلًا.

شُبهة أخرى: [لو ولد النظر العلم لم يختلف حكم العقلاء في ذلك]

قالوا: لو ولد النظرُ العلمَ لم يختلف حكم العقلاء في ذلك. وقد وجدنا المتقدم في علم الكلام يخالف المبتدىء بالنظر فيه، والذكيّ يخالف البليد، والسريع يخالف البطيء، وجليل الكلام يخالف حكمه دقيقه.

---

(١) أي النظام.

(٢) السّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

فلو كان النظر مولّدًا، والقُدَر وإن اختلفت فمقدوراتها لا تختلف والتولّد عن الأسباب لا يختلف إذا اتفق السبب، لوجب إذا اختلف أحوال من ذكرناه، واختلافه يدلّ على أن النظر يحصل عنده العلم بالعادة، فلذلك اختلفت الحال فيه.

واعلم، أن البليد والذكي، والمبتدىء لو ساوى المتبحّر في العلم، لوجب أن يتفقا لا محالة في المعرفة. وكذلك في سائر ما سأل عنه. وإنما يختلفان، لأنهما يفترقان فيما نحتاج إليه في النظر. كما أن المتبحّر في التجارة والسياحة، يصح منه ما لا يصح من المبتدىء، لفضل عليه. والذكي فيه يفارق البليد، لأن هذه الأمور يُحتاج فيها إلى استعمال الآلات، والواحد منا يحتاج إلى بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة، حتى يسهل ذلك ويمرّن عليه. وكذلك العالم بالعبارات، أنه يحتاج إلى فضل دُرْبة في استعمال ليرتبها. وتختلف أحوال الناس في كل ذلك، وإن كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا في ذلك الفعل في الإسراع والإبطاء.

[مقالة أبي هاشم في البليد]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن البليد لو فهم طريق النظر، لعرف إذا نظر. قال: وإذا لم يعرف طريق النظر، لما تكلّف معرفته، حتى يمكنه معرفة ذلك. وقد قال: إنه، تعالىٰ، قد خصّ الذكي بما لم يجعله للبليد. لكن البلادة لا تمنع من أن يعلم ما لا يعلمه المبتدىء. ويمكنه من دفع الشبه ما لا يمكن المبتدىء، ويبلغ فهمه ما لا يفهمه المبتدىء. وذكر أن استدراكَ دقيقِ العلم لا يمكن بكل مقدار من الفعل، ولذلك يفارق الجليلُ من علم الكلام الدقيقَ منه. وذكر في نقض المعرفة[1]، أن البليد إذا اجتهد علمَ وفهمَ، ولذلك كلّف. وقال في البلادة: إنها على ضربين: أحدهما ضد ذكاء القلب، وهو من فعل الله، تعالىٰ؛ والثاني أن نذهب عما يجب أن نعرفه عند التشاغل ونصرة الباطل والتقصير. وذكر، في الأسماء والصفات، أن الذكاء حده القلب ولذلك لا يجوز على الله سبحانه.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد بيّنا فيما تقدم، أنه لا يجوز أن نعترض على ما ثبت بالدليل بوجود أمر يغمض الحال فيه تأوّله على ما يطابق الدليل. والذي يذكر من التفرقة بين المتقدم في العلم والمبتدىء فيه، والذِّهنِ والبليد، ودقيق الكلام وجليل، من هذا القبيل، في أنه لا يجوز أن يقدح به فيما دلّ الدليل عليه من كون النظر مولدًا للعلم، بمنزلة مما لا يجوز أن يُقدح بمثله في سائر المتولّدات، لأنها قد يعرض فيها ما يقارب ذلك. ألا ترى أن العالم بكيفية استعمال القوس في الرمي، يفعل به من الرمي ما لا يصح من غيره أن يفعله؟ وكذلك أهل كل صنعة، فكما أن ذلك لا يقدح في كون الاعتماد مولدًا، بل يجب أن يوقف في علّته، أو يقال: إنها تفترق الحال فيه لقصور مَن لا يعلم عن العالم في المقدمات التي يحتاج إليها في ذلك، وفي كيفية استعمال الآلة. وكذلك القول فيما قدمناه.

ولا يمكن أن يُقال: إنما فارق المبتدئُ بالعلم المتقدمَ فيه، والذكيّ البليدَ، لأنه لا يقدر على النظر، أو لأن قلبه لا يحتمله، أو لا يحتمل العمل. لأن الحال، في فساد ذلك، ظاهر. فلم يبق إلا ما قدمناه من أن العلم بالدلالة وبكيفية النظر في مراتب الأدلّة حالًا بعد حال.

واستحضارُ العلوم يصعب على البليد؛ ولا نقول فيه، إذا كان عاقلًا، إن عقله لا يحتمل هذه العلوم دون أن يكون الكلام في فروع لم يُحصّل أصولها. وإلا فهو بمنزلة الذكي في أن عقله يحتمل، ويعرف من أصول الأدلّة ما يعرفه غيره، ولذلك يصير مكلّفًا، لكن له من المهلة أكثر مما لغيره، لاختلاف حالهما فيما قدمناه، كما ذكرناه في الصنائع وغيرها. ولا يمتنع أن لا يفعل، تعالىٰ، في البليد العلمَ بأنه عالم بالأمور، إلا على خلاف الوجه الذي يفعله في السريع، فيختلف حالهما، لذلك أيضًا. وإنما يمكن القدح بهذا الكلام متى أمكن السائل أن يوجد ما البليد قد فعل النظر على الوجه الذي فعله الفَهِم، ولم يحصل عالمًا بالمدلول. ومتى لم يمكن بيان ذلك، صار المعترض به بمنزلة مَن سأل عن الخالفين، وأنهم لا يعلمون، وإن نظروا كنظرنا. وما نورده هناك، أو أكثره، يمكن أن يجاب به في هذا الموضع.

فأما الفرق بين ما جلّ من العلم، وبين ما دقّ منه، فلأن أدلّة الجليل والأصول ضرورية، ولا يحتاج فيها إلى مراتب كثيرة تتقدم، وليس كذلك ما دقّ منه؛ ولأن ما دقّ منه يتعلّق بأمور كثيرة، فتكثر فيه الشبه، كما تكثر مقدماته؛ فلذلك افترقا. وكل ذلك لا يؤثر في صحة ما نقوله في هذا الباب.

وبمثل ما قدمناه، نجيب مَن سأل فقال: لو أدّى النظرُ إلى العلم لوجب أن يولده في كل مَن ينظر. وقد علمنا، أن فيمن ينظر مَن لا يعلم الحق، وذلك أنه إنما لا يعلم لأنه لا يفعل النظر على الوجه الذي يؤدّي إلى العلم. وقد بيّنا القول في ذلك.

وربما قالوا: لو أدّى إلى العلم، لأدّى إليه الضعيف والقوي؛ وقد علمنا اختلافهما. والجواب عن ذلك ما قدمناه من أنهما، متى تساويا في النظر في الدليل، فلا بد من حصول المعرفة لهما جميعًا على سواء.

وربما قالوا: لو كان النظر صحيحًا، لوجب أن يَعرف صحته غيرُكم، كما عرف ذاته وحسنه؛ واختلافهم في ذلك، يبطل قولكم. وهذا يبعد، لأنه ليس من شرط كونه مولدًا، أن يعلم الناظرُ ذلك من حاله؛ كما ليس من شرط توليد سائر الأسباب ذلك.

وقد بيّنا، أن العلمَ، بأن النظر يُولد ويؤدي إلى العلم، مكتسبٌ؛ فقد يجوز أن يذهب عنه البعض، فلا يكتسبه؛ ولا يؤثر ذلك في كونه مولدًا للعلم.

وحكى أبو عثمان[١]، رحمه الله، في كتابه الإلهام، ما يسقط بما قدمناه، وهو قوله: إذا ثبت أن العقلاء الناظرين في أصول الدين وفروعه يختلف حالهم، كما يختلف حال الساعي في طلب الشيء، فيخيب أحدهما دون الآخر، بل قد يخيب الساعي ويصل إليه القاعد، وقد يحرم الحازمُ الشيءَ وإن وصل إليه المضيِّعُ. فيجب أن يدلّ ذلك على أن العلم في أنه لا يتولّد عن النظر، بمنزلة ما قدمناه، وهذا على نحو ما قدمناه، في أن حالهم إنما تختلف،

(١) وردت ترجمته سابقًا.

لأنهم لا ينظرون في الأدلّة على واحد واحد، لما ذكرناه من الوجوه؛ ولو نظروا على حد واحد، لأدّى إلى العلم؛ كما أن الرماة، إذا رموا في سمت واحد، وجبت الإصابة. وإنما صحّ، في سائر الأشياء، ما ذكرهُ، لأنه لا يُولد المطلوب.

وينقسم: فمنه ما يلتمس به الشيء من قبله، تعالىٰ، وقد يجوز أن لا يفعله لمصلحة، كالأرزاق. ومنه، ما يطلب الشيء من قبله غيره، وقد يفعله لحصول دواعيه إلى تركه، أو لغير ذلك. ومنه ما يفعله لدفع المضار، أو للاستراحة وما شاكله. وكل ذلك، لا يُولد العلم.

وقال، رحمه الله: إنما جُعل النظر مختلف الحال لنزهد فيه ونعرف أنه لا يؤدّي إلى التعين.

وقد بينّا، بطلان ذلك، لأنه بنى هذا الكلام على أنه يختلف. فإذا بيّنا، أن أحوال العقلاء فيه لا تختلف إذا وقع على وجه واحد، فقد بطل ما قاله.

وبعد، فإذا لم يكن ما قاله من هذا في النظر في أمور الدنيا، وإن اختلفت الحال فيه، وفي طلب الأرزاق بالأفعال، فكيف يوجب ذلك الزهد فيما قلناه، وأقل أحواله أن تكون بهذه المنزلة؟ ويبطل بذلك قولهم: إن طلب علم الدين لو كان بالنظر، لوجب ترك التوكّل على الله. لأن طالب ذلك إذا طلبه بالنظر الذي لا يتم إلا بأمور كثيرة من قِبله، تعالىٰ، لم يخرج من كونه متوكلًا، ويوجب ذلك ترك النظر في أمور الدنيا. وما قدّمناه يبطل ما قالوه من أن النظر إذا كان إنما يفعل للخوف من تركه، حل محل تشبث الغريق بالحبل للتخلص، وصياح المضروب، وأنين المريض، وسائر ما تُزال به المضرة، ويقصد به ذلك. فإذا لم يجز فيها، أجمع، أن يوجب المطلوب ها، فكذلك النظر. وذلك لأن النظر قد ثبت أنه يولد العلم، إذا وقع على وجه مخصوص، ويجب أن يتفق جميع مَن فعله فيه. وإنما وجب في سائر ما عداه أن تختلف حال فاعليه، لأنه غير مولد، ولو دلّ ذلك على أن النظر لا يولد، لدلّ على أن الاعتماد أيضًا لا يولد الإصابة وغيرها.

[١ ـ شُبهة]

وربما قالوا: إذا كان النظر موضوعًا للكشف، كالسؤال، وعلم من حال السؤال أنه لا يولد، فكذلك القول في النظر. وهذا كالأول، لأن السؤال كلام، وقد ثبت أنه لا يولد العلم ولا غيره، لأمور قدمنا ذكرها. وليس كذلك النظر، لأنّا قد بينّا أنه يولد. ولو قدح ذلك في توليد النظر، لقدح في توليد الاعتماد[1] الإصابة. فيقال: إذا كانت المسألة عن ذلك لا تولد، فكذلك القول فيه نفسه. وهذا بين البطلان.

[٢ ـ شُبهة]

وربما قالوا: إذا كان النظر، في إحراز منافع الدنيا ودفع مضارها، لا يولد العلم، فكذلك النظر في الأدلّة. وصح بذلك، أن هذا القبيل لا يصح أن يولد؛ كما أن الاعتماد، لما ولد بعضه، صح في سائره ذلك. ولما لم يولد بعض الأصوات شيئًا، لم يولد سائره. وهذا بعيد، لأن النظر إنما يولد متى كان في دليل تعلّق بالمدلول؛ وذلك لا يصح في النظر في إحراز منافع الدنيا، ودفع مضارها؛ وهذا كالاعتماد الذي لما ولد الصوت على جهة المصاكّة؛ وذلك لا يصح في الاعتماد في الجزء الواحد، ولم يجز أن يولد، وإنما كان يصح ما سأل عنه، لو كان إنما يولد، لأنه من قبيل النظر. فأما إذا كان إنما لم يولد، لما قدمناه، فقد بطل هذا السؤال، وبطل بذلك قولهم: إذا كان النظر في الأمور المشاهدة الحاضرة لا يولد، فكيف يولد في الأمور الغائبة؟ لأنا قد بيّنا، أن ما لم يولده في ذلك مفعول في الأمر الغائِب؛ وبينّا، من قبل، أن ما يلتمس بالنظر في الشاهد والغائب على سواء في أنه غائب عنّا.

وبعد، فإذا جاز في بعض المدركات أن يلتبس، ولم يجب ذلك في غيره؛ فكذلك ما قاله في النظر...

---

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

وبعد، فإنا إذا تأملنا أحوالنا وجدنا، العلم بأن مَن صح الفعل منه قادر، وبأن المحدَث يحتاج إلى محدِث قصد، حصل من جهة الاستدلال؛ ولا يجوز الاعتراض على ما يعلم خلافه في الموجودات.

ويبطل، بذلك، قولهم: إن النظر في المذاهب إذا اختلفت حال الناظرين فيه، فبعضهم يجهل وبعضهم يعلم وبعضهم يشك، حلّ ذلك محل النظر في أمور الدنيا، من حيث اختلف ما يوجد عنه. وذلك لأنا قد بيّنّا، أن أحوال الناظرين إنما تختلف، إذا لم يتفقوا في النظر، على الحد الذي يولد؛ فأما إذا اتفقوا في ذلك، فلا بد من أن يعلم الكل. وليس كذلك حال النظر في أمور الدنيا، لأنه لا دليل عليها، وإنما يلتمس بالنظر غالب الظن فيها، على ما قدمناه.

[٣ ـ شُبهة]

وربما قالوا: إذا كان ما يوجد عند النظر في أنه يختلف، بمنزلة ما يوجد من العَلُوق عند الوطء، فيجب أن يكون العلم ملتمسًا به بالعادة. وهذا قد بينّا، من قبل، فساده. لأنا قد بينّا، أن العلم يحدث عنده على طريقة واحدة، ويفارق حدوث الولد عند الوطء، وسائر ما يجري مجراه.

وربما قالوا: إذا صح أن العلم، عند النظر، يحدث لواحد دون آخر، وفي حال دون حال، حل محل ما يقع من الأفعال بألا يعلُق، وبطل كونه مولدًا. وهذا يبطل بما قدمناه، لأن أحوال الناظرين تجب أن تتفق إذا نظروا في الدليل، ووجوب إيقاف ذلك يمنع من كونه واقعًا بالتبخيت والاتفاق. ولو أبطل ذلك كونَ النظر مولدًا، لأبطل كون الاعتماد أيضًا مولدًا. ويبطل، بما قدمناه، قولهم: إذا كان حال الناظرين يختلف، والناظر قد يدوم على اعتقاده وقد ينتقل؛ فيجب أن يدل ذلك على أنه يقتضي غالب الظن دون العلم. وذلك لأنا قد بينّا، أن ما يحصل عنده من الاعتقاد تسكن النفس إليه، ويفارق حالُه حالَ الظن؛ وكشفنا القول فيه. ونحن نبيّن، من بعد، الوجوه التي لها ينتقل الإنسان عما يعتقده إلى سواه، وأنه لا يدل على فساد النظر.

[٤ ـ] شُبهة: [كشف النظر عن حقيقة]

قالوا: لو كشف النظر عن حقيقة[١]، وأنه إلى علم، لوجب أن يكشف عن ذلك في حال وجوده أو في تأتّيه. لأن السبب لا بد من أن يوجب المسبب في هذين الوقتين.

وقد وجدنا المفكر يمتد له الفكر ويُقطع، ثم يراجع الفكر، فلا يقع له العلم إلا بعد وقت طويل، وربما وقع له من غير أن يخطر بباله وعند اليأس منه. وذلك يبين أنه لا يوجب ذلك، وإن اتفق عنده. وهذا باطل. لأنه لا يجوز أن يحصل عالمًا بالشيء، ولما خطر له بالباب ولا فكر في دليله. لأن الاعتقاد إنما يكون علمًا إذا وقع على وجوه مخصوصة لا يصح ثبوت بعضها، مع أن الشيء لا يخطر بالبال، وإنما يصح ما سأل عنه في تذكر الأمور الضرورية؛ فأما فى النظر المولد للعلم، فلا يصح. وربما التبس التذكر بالتفكر، فيظن الواحد منا أنهما سيّان، مع ما بينهما من الفرقان. وربما فكر الناظر أولًا، ولا يكون الدليل قد تلخص معرفته فيه، فلا يقع له العلم؛ ثم يراجع الفكر، فيقع له، ويظن نفسه غير مفكرة، من حيث كان الفكر منه كالمستدام، ومن حيث يكون ثابتًا، أسهل عليه من ابتدائه؛ ولذلك تختلف الحال فيه. وإلا فيجب إذا اتفق النظر في الدليل، أن لا تتأخر المعرفة به. وقد بيّنا، من قبل، أن ما حلّ من المسائل هذا المحل، فالواجب أن يتناول على وجه يطابق الدليل عليه، ولا يعترض به على الأصول.

[٥ ـ] شُبهة: [لو كان النظر يُوجِب العلم وثبت ذلك فيه لم تجب الثقة بصحة جميعه]

قالوا: لو كان النظر يوجب العلم، وثبت ذلك فيه، لم تجب الثقة بصحة جميعه، لأن دقّة الشيء وغموضه تقتضي طول الفكر فيه؛ وذلك يوهن القوة، ويقطع عن بلوغ ما يطلب به، ويخرج الآلة من صحة التوصل بها إلى

(١) الحقيقة: كل لفظ أُفيد به ما وُضِع له في أصل اللغة لمواضعه اللغوية أو الشرعية أو العُرفية. ويستعملها المتكلمون في نفس الشيء. وتستعمل في التصوّر الجاري في الفعل مجرى نفس الشيء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

المطلوب؛ فيجب لو صح، أن يكون الذي يصح منه أوله وما جلّ منه، دون آخره وما لطف منه.

وهذا تسليم من السائل صحة النظر. وإنما ظن أن آخره يفارق أوّله متى طلب به العلم بالغامض. وقد ثبت، أنه لا يخلو ما لحق القلب من الوهن من أن يخرجه من صحة وقوع النظر أصلًا، أو يحيل وقوعه منه في الدليل، أو لا يحيل ذلك.

وقد علمنا أن قوة القلب إذا كانت باقية، وصح أن يعتقد ويعلم، صح أن ينظر في الدليل. فيجب أن يولّد ذلك العلم ثانيًا، كما ولّده أولًا. ولو صحّ ما قاله، لكان الثاني من النظر إنما لا يولد لأنه يخرج التعب الذي لحقه من أن يتمكن من استحضار العلوم وتمييز الأدلّة. وذلك لا يوجب أن هذا النظر لو وقع منه، بعد حمّام واستراحة، أنه لا يولد العلم؛ كما أن من تعب في الرمي، لا يصيب كإصابتنا؛ ولا يوجب ذلك، أن الرمي لا يولد الإصابة، إذا وقع على سمت مستقيم.

وبعد، فلو قيل: إن الإكثار من النظر قد يسهل التوصل بالنظر إلى الغامض، كما قد يوهن القوّة، لكان أولى، لأن كلا الوجهين صحيح.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: يبعد فيما يلحق الناظر من التعب لكثرة النظر، أن يمنعه من النظر، كما يمتنع المشي على التعب؛ وإن كان لو منع من ذلك، لم يؤثر في صحة النظر.

[٦ ـ] شُبهة: [لو أدّى النظر إلى العلم لوجب أن يعلم كونه فاعلًا له...]

قالوا: لو أدّى النظر إلى العلم، وكان العلم فعلَ الناظر، لوجب أن يُعلم كونُه فاعلًا له، لأن السبب لا بد من أن يفعل المسبب.

وهذا بعيد، لأن العلم بأنه فاعل للشيء يحتاج إلى استدلال، ولا يجوز حصوله إلا بعدم تقدم العلم بذات ذلك الشيء، ويتعلّق حدوثه به. والإنسان لا يعلم من نفسه أنه عالم ضرورته، فضلًا عن أن يعلم العلم. فالذي يحصل له،

باضطرار، كونُه معتقدًا وناظرًا. وهذا مما لا يمتنع من أن يعرفه الناظر من نفسه. ولذلك جعلنا الدلالة على أنه يولد العلم، وقوعَه عنده على طريقة واحدة، على ما قدّمناه من قبل. وبينّا، في باب المخلوق، أنه لا يجب في فاعل الشيء أن تتعلق صحة فعله به بالعلم. وذلك يسقط السؤال.

[٧ ـ] شُبهة: [لو سلّمنا صحة النظر، لم تجب الثقة به]

قالوا: لو سلمنا صحة النظر، لم تجب الثقة به. لأنه يجب أن يجوز أن لا يتمكن منه على الوجه الصحيح، لأمر يرجع إلينا. كما لا يصح نظم الشعر من كل مَن يعرف اللغة، ولا العربية من كل مَن يعرف الحروف والكلمات، وإن كانت اللغة والشعر يصحّان في أنفسهما.

وهذا بعيد، لأنه إيجاد الكلام على الوجه الذي يفيد في لغة العرب، لا يصح إلا من عالم بمواصفاتها؛ ولا يصح الشعر، إلا من عالم بتأليف الكلام على الوجه الذي يكون موروثًا؛ كما لا تصح الصناعة، إلا ممّن يعرف كيفيتها. ففقد العلم بذلك، يقتضي تعذّر الجميع. وليس كذلك النظر، لأنه متى صح على الوجه الذي يولد، لم يتعلق توليده بحال الفاعل، فيجب أن يولّد الكلام على حد واحد. ولأن ما يتولّد عنه، لا يتعلق بكونه عالمًا، وإنما يتعلق النظر الصحيح بكون الناظر عالمًا بالدليل. فإذا اشترك الناظرون في ذلك، حلّ محل اشتراك الجماعة، في العلم بالصناعة وكيفية الشعر، في أنه يجب أن يقع النظر منهم صحيحًا.

[٨ ـ] شُبهة: [اختلاف أحوال الناظرين]

قالوا: إذا ثبت اختلاف أحوال الناظرين، فالعالمُ المتقدم يخالف حاله في النظر وفيما يصح منه وفي سرعة علمه، المبتدىء؛ كما أن الذكي يخالف البطيء. فيجب، فيمن قصر من غيره في النظر، أن يكون سبب تقصيره أنه لا يعرف الفرق بين الحجة والشُّبهة، ولا ما يقرب إلى العلم بالدلالة، ومفارقته لما يوجب العلم بالدلالة. ولا أحد من أهل النظر، إلا وهذا حاله. فلو صح النظر، لم يسلم أن التوصل به إلى العلم يصح إلا لمن تكاملت علومه،

واستوفى المعرفة بالحجج والشُّبهة، ورزق الصبر على مشقته دائمًا. وفي هذا، إبطال الثقة بصحة النظر.

وهذا بعيد، لأنا قد دللنا على أن التوصل إلى العلم بالمدلول يصح من الناظر، متى علم صفة الدلالة، وإن لم يعلمها دلالة، كما يصح أن يولد الرميُ الإصابة وإن لم يعلم أنها تتولد عنه. ولولا قيام الدلالة على أن من شرط توليد هذا النظر العلم بالمدلول أن يكون الناظر عالمًا بالدليل، لوجب أن يولده وإن لم يعلمه، كما قلناه في الرمي. فإذن لا يجب أن نعرف الحجج والشبه والفرق بينهما، حتى يصح أن يولد النظرُ العلمَ.

وبعد، فلو كان الأمر كما قالوه، لوجب أن لا يحصل لنا العلمُ متولدًا عن النظر في حدوث الأجسام، وفي كون مَن صحّ الفعل منه قادرًا لأدلّة لم تستوفِ معرفة الفصل بين الحجج والشبه، ولم نعرف ما يفوت من النظر وما يصححه ولا مراتب النظر والمعارف أجمع. وفي سكون نفسنا، إلى ذلك، دلالةٌ على فساد ما قاله. على أن الواحد منا، لا يحصل عالمًا بالحجج والشبه إلا بعد النظر في الأدلّة، فلو كان ذلك شرطًا في صحة النظر والمعارف، وبالنظر يُوصل إليه، لأدّى إلى أن لا يحصل ذلك أبدًا من حيث جعل شرطًا فيما هو شرط فيه.

وبعد، فإن هذا السائل قد سلم صحة النظر، وأن في الناظرين مَن يعرف صحته وثبوته.

وقد علمنا أن ذلك الناظر إذا تدبرنا حاله، لم يخل علمه بصحة النظر من أن يكون ضرورة أو اكتسابًا، ولا سبيل إلى ادّعاء الضرورة فيه. فلم يبق إلا الاستدلال بسكون نفسه إلى الاعتقاد الواقع عنه على أن النظر صحيح. وهذه الطريقة صحيحة في الناظر المبتدىء، كصحتها في المقدم. وكيف نُنوّع النظر، ويقال فيه ما يوثق به، وفيه ما لا يوثق به؟ وكيف يصح أن لا يوثق بأصول الأدلّة، ثم يحصل الإنسان عالمًا بالفروع، على ما قالوه من أنه متى عرف الحجج ومفارقتها للشبه سكن إلى النظر؟ وإنما يصح أن يسكن إلى ذلك، إذا حصل له العلم بمقدماته حالًا بعد حال.

وقد بيّنّا أن ما نقوله من أن الناظر يثق بصحة النظر، لا يوجب أن لا يلتبس الحال في النظر على بعضهم فيظن أنه صحيحًا وإن كان غالطًا فيه. لأن الشُّبهة في ذلك تصح، كما يصح أن يعتقد الجاهل في نفسه أن نفسه ساكنة. ولا فرق بين مَن جعل، من شروط وقوع العلم عن النظر والثقة بذلك، ما ذكره؛ وبين مَن قال: إن العلم الضروري لا يحصل إلا بعد تكامل سائر المعارف ضرورية، لتعلّق بعضها ببعض. وهذا بين الفساد.

وما قلناه لا ينقض ما نقوله من أن النظر قد يتعلق بعضه ببعض، كالنظر في حدوث الأعراض يتعلق بالنظر في إثباتها. لأنا قلنا الآن: إن العلم بالفصل بين الحجج والشبه ليس شرط في النظر وصحته والذي قلناه في ترتيب النظر إنما يقتضي أنه يجب أن يتقدم ما نعلم به الدليل الذي ننظر فيه ثانيًا وثالثًا. ولا يقتضي ذلك إلا أن نجعل من شرط صحة النظر العلمَ بالدلالة. وقد بينّا أن ذلك مما لا بد منه.

[مقالة أبي علي في البليد]

واعلم أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، يقول في البليد: إن بلادته تقتضي تعذّر النظر المولد للعلم بفروع الكلام منه، لا لأنه يفصل بين النظر الواقع منه ومن الذكي، لكن لأنه إذا كان بليدًا لم يحصل له العلم بأدلّة فروع الكلام ولم يتخلص له ذلك، كما نعرف في السريع الفهم. فلا يصح أن يقدح بذلك في قوله.

[مقالة أبي هاشم في البليد]

فأما شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول في البليد: إن النظر يصح منه، لكنه يشقّ عليه ويصعب ويحتاج إلى طول الوقت ليقف على طريقة النظر فيه فيولد نظرُه العلم. ويقول: إذا صح اختلاف أحوال العقلاء في استبدال العلوم الضرورية، فغير ممتنع أن يفصل تعالىٰ بين أحوالهم في السرعة والبطء وإن لم يمتنع تساويها في ذلك في بعض الأحوال. ولا يمتنع أن لا يوقف على العلّة التي لها صار البليد يصعب عليه استحضار العلوم والوقف على طرائق النظر. وكل ذلك لا يؤثر في صحة النظر وتوليده العلم، كما لا يؤثر اختلاف أحوال الرماة في أن الرمي يولد الإصابة. وذلك يسقط ما يوردونه من المسائل

في مفارقة البليد لغيره وافتراق أحوال الناظرين. ألا ترى أن سائر ما يذكر في هذا الباب لا يقدح في أن البليدَ، قد عرف بصحة الفعل أن الفاعل قادر كالسريع وعرف أن ما لم يخل من المحدِث يجب حدوثه، كالذكي. فكذلك القول في سائر النظر إذا تساويا فيه.

[٩ ـ] شُبهة: [جواز دخول الخطأ في النقل]

قالوا: إذا رأينا الوافر العقل قد يخطىء، ونزل فيما يتصرف فيه مما يتعلق بالعقل، فكلك يوجب أن العقل يقتضي جواز دخول الخطأ فيه، وأن ذلك من شأنه. فيجب أن لا يوثق في النظر وأنه يؤدّي إلى العلم، لأنه من موجبات العقول التي من شأنها جواز دخول الخطأ فيها.

وهذا بعيد، لأن وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر، والعوارض تعرض، ودواعي النفس تحصل، وذلك لا يؤثر في صحة العقل، كما لا يؤثر إقدام العاقل على القبيح لشهوة غالبة عليه في صحة علمه بقبح ذلك. ولو كان ما قاله السائل يوجب الطعن في العقل، لأدّى إلى أن لا يصح شيء من أفعال العاقل، ولا يثق بصحة شيء لما ذكره في العلّة؛ ولوجب، إذا جاز عليه السهو فيما يعلمه باضطرار، أن يؤثر ذلك في العلوم الضرورية وطرقها، أن لا يصح شيء من تصرفه لما له لحقه الخطأ في بعضه. وكل ذلك يبيّن أن سبب الخطأ غير العقل، فما الذي يمنع من صحة النظر ومن الثقة بما تولد عنه من العلم؟

ولسنا ننكر أن يخطىء بعض العقلاء في النظر، إلا أنه ينفصل من النظر الصحيح بسكون النفس إلى الاعتقاد الواقع عن النظر الصحيح، كما ينفصل العلم عنده من الاعتقاد الذي ليس بعلم، فلا يؤثر ذلك في صحة النظر، كما لا يؤثر في صحة العلوم.

[١٠ ـ] شُبهة: [النقص والآلة]

قالوا: إذا ثبت أن النقص إذا لحق الآلة[١] منع من أن يفعل بها ما هي آلة فيه، أو من أن يقع بها الفعل على وجه يصح. وكان العقل آلة في فعل النظر،

---

(١) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه. ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل. (شرح العقائد النسفية ص ٢٩).

فيجب أن يكون نقصانه يؤثر في صحته، ولا يمكنكم دفع ما يلحق العقل من النقص في أكثر العقلاء، فيجب أن لا يثق أحد منا بصحة النظر.

وهذا فاسد، لأن ما يلحق الآلة من النقص يخرجها عن الصفة التي لكونها عليها تصير آلة، فلذلك تخرج من كونها آلة. فأما إن كان النقص على خلاف ذلك، فإنه لا يؤثر فيها، كما لا يؤثر صغر اليد والأصابع في صحة الكتابة. فإذا صحّ ذلك، وكان نقصان العقل لا يؤثر في علم العاقل بالذات، فتجب صحة نظره لأنه غير مؤثر في صحة النظر منه لكونه قادرًا عليه وفي حصول الشرط الذي معه يولد. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يتولّد العلم بحدوث الجسم وإثبات المحدث وكون الفاعل قادرًا عالمًا لأن في عقولنا نقصان، إن أُريد بالنقص أن العلوم لم تتكامل، وإن أُريد أن مقدار ما يكمل به العقل إذا لم يتكامل لم يصح النظر. فذلك صحيح، لأن مع كمال العقل يصح العلم بالأدلّة والثقة بما يعتقده. ويجب على قدر علّته أن لا يصح منا شيء من الأفعال التي لا تصح إلا مع العقل، لأن نقصان العقل أن أثر في صحة النظر فيجب أن يؤثر في صحة سائر الأفعال المتعلقة بالعقل. وهذا بين الفساد.

[١١ ـ] شُبهة: [لو كان النظر صحيحًا لوجب أن يكثر العلم بحسب كثرته]

قالوا: لو كان النظر صحيحًا، لوجب أن يكثر العلم بحسب كثرته، وأن يكون العالم بالشيء إذا نظر فيه علمه ثانيًا كما علمه أولًا. وهذا يوجب أن يصح أن يعلم بالنظر، ما قد علمه، كما يصح أن يولد بالرمي أمثال ما ولده. وبطلان ذلك، يوجب فساد قولكم.

وهذا بعيد، لأنا نعترف بأن النظر إذا كثر كثر العلم، ومن أكثر من النظر في الأدلّة يكون أعلم ممن قلّ منه. وقد بينّا ذلك من قبل، واعتمدنا عليه في أن النظر يولّد العلم، كما يعتمد على مثله في أن الرامي يولّد الإصابة. فأما النظر في أدلة الشيء الواحد، فلسنا نقول: إنه لو وجد حالًا بعد حال لم يُولد، لكنا نقول: إن علمه بالمدلول يمنعه من النظر في أدلّته، كما أن علمه الضروري يمنع من طلب مثله بالنظر. وإنما ينظر في دليل ثانٍ، ليعرف كيفية تعلّقه بالمدلول، وكونه دليلًا. وقد بينّا ما له يمتنع النظر، وذكرنا الخلاف فيه. ولا

يمتنع في النظر خاصة أن يمتنع وجوده إذا كان العلم بالمدلول قد تقدم، وإن كان تقدم الإصابة لا يمنع من وجود سبب مثله، لأن المقايسة فيما هذا حاله، لا تصحّ.

[١٢ ـ] شُبهة: [العاقل وشدة تمسكه بالنظر]

قالوا: قد يجد العاقل مع شدّة حرصه على أن يعلم بالنظر الأمور، ومع وفور دواعيه وشدّة تمسكه بالنظر قد لا يصل إلى العلم، وإن كان غير مخلّ بالنظر. ولا وجه لذلك، إلا كون النظر غير صحيح.

وهذا مما قد بينّا فساد التعلّق به، لأنا ذكرنا ما له ينصرف عن النظر الصحيح من وجوه الدواعي، وما له لا يصح منه النظر المولّد للعلم. ولا فرق بين مَن تعلّق بذلك في فساد النظر، وبين مَن قال: إذا كان البرهمي[١] والخارجي[٢]، مع شدّة الحرص على التقرّب إلى الله، لا ينالون الثواب، فيجب أن لا يصح من أحد أن يناله. فإذا بطل ذلك لأنهم أتوا في ذلك من تقصير معقول، فكذلك القول فيمن نظر ولم يعرف. وهكذا قولنا، لمن سأل عن اختلاف حال الناظرين وأن فيهم مَن يجهل عند النظر أو يتحيّر ويشك لأنهم أتوا من قبل، أنهم لم ينظروا في الدليل مع العلم به على الوجه الذي يدلّ، وسبقوا إلى اعتقاد فاسد.

[١٣ ـ] شُبهة: [تعلّق الجليّ من العلوم باللطيف]

قالوا: القول بصحة النظر يؤدّي إلى أن يتعلّق الجليّ من العلوم باللطيف، لأن العلم بإثبات الأعراض وأنها غير الأجسام يتعلّق بعلوم تلطفه، ويحلّ محل

---

(١) البراهمة: من منكري الرسالات، يعبدون الله مطلقًا لا من حيث نبيّ ورسول. وأكثر ما يوجدون في الهند، وهم ينكرون الأنبياء والرُسُل. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٥٢).

(٢) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠، ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

العلم بالجزء والطفرة. فيجب أن لا يصح النظر لما في القول بصحته من قبل حال العالم عما بنى عليه من أن الخفي يتعلّق بالجلي، وأن الجلي لا يصح أن يحتاج إلى الخفي. فإذا كان صحة النظر يوجب خلاف ذلك، فيجب القضاء بفساده.

وهذا بعيد، لأنا لا نعلّق إثبات الأعراض إلا بالمعارف الجلية، وهي العلم بتغير حال الجسم، وأن كونه متحرّكًا غير واجب في حال ما يحرك، وأن ما صح عليه الصفة وضدها، والحال واحدة، فلا بد فيه من أمر له يختص بإحدى الصفتين، إلى سائر ما نذكره في هذا الباب. والعلم بكل ذلك لا يزيد على إثبات الأعراض في الغموض، بل هو أجلى منه، ويصح أن يحصل له قبل العلم به؛ فكيف يصح الاعتراض به في صحة النظر؟ ولسنا ننكر أن نذكر في إثبات الأعراض من الشبه ما يدق الكلام فيه، لكن ذلك مما لا يحتاج إليه في العلم بإثبات الأعراض، وإنما يلزم القول فيه إذا زيد عليه وخطر له بالباب، كما أنه لا يحتاج في إثبات الجزء[١] إلى العلم بمسائل الطفرة[٢]، بل متى علم الناظر أن التأليف الحادث[٣] يصح أن يرتفع وأن التجزُّؤ لا يصح فيما لا تأليف فيه، فقد علم أن الجزء وإن لم تخظر له الشبه فيه وفي الطفرة. وربما قالوا: إذا ثبت حاجة اللطيف من علم الكلام إلى جليله، وصح في إثبات الأعراض أنه من جليله وأوائله، واحتاج مع ذلك إلى دقيق الكلام، فذلك يقتضي تعلّق

---

(١) الجزء: عبارة عن بعض الأجسام. وحقيقته أنه منفرد من جملة. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨٠). ما يتركَّب الشيء منه ومن غيره. (التعريفات ص ٣٣؛ جامع العلوم ١/٣٩٢).

(٢) الطفرة: هو الوثوب من موضع إلى موضع آخر. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨٠). والضرورة قضت بُطلان الطفرة... بمعنى أن المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الأجزاء في زمان مُتناهٍ، فإنه يطفر بعض الأجزاء، ويتحرك على البعض الآخر. (كشف المراد ص ١٠٨). يُحكَى أن العلّاف المعتزلي لمَّا أورد هذا الإلزام (عدم لحوق السريع البطيء) على النّظام، التجأ إلى القول بالطفرة، فقال (أي النّظام): إن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض. (شرح تجريد الاعتقاد ص ١٤٩).

(٣) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريف ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

كل واحد منهما بصاحبه على وجه يكون شرطًا فيه. وهذا يوجب أن لا يصح حصولهما جميعًا.

وما قدمناه يأتي على ذلك، لأنّا لا نعلق العلم بإثبات الأعراض إلا بالأمور التي تتقدم دون ما يجري مجرى الفرع عليه. ولو صحّ في إثبات الأعراض أنه يتعلق بدقيق الكلام، لم يثبت أن ذلك الدقيق يتعلق به كتعلق سائر الفروع. وفي ذلك سقوط ما قاله. وربما عبّروا عن ذلك بأنه إذا تعلّق بعض أبواب الكلام ببعض العلم ببعض المسائل (وتعلق) الباب الواحد بالعلم بسائرها، فيجب أن لا يصح أن يُعلم بالنظر بعضه إلا وقد عُلم جميعه، والعلم بجميعه يتعذّر بالنظر، ومتى حصل لا بالنظر، استغنى عن النظر. وذلك يقدح في صحة النظر.

وهذا قريب من الأول، لأنا قد نعلم بصحة الفعل كونَ الفاعل قادرًا وإن لم نعلم سواه إلا ما يكون مقدمة له. وقد نعلم أن الجسم في حال ما اجتمع قد كان يجوز أن يكون مفترقًا، وإن لم نعلم إثبات الأعراض، فإنما يتعلق بكل باب بما هو أصل له، والعلم الذي هو أصل لا يتعلق بفرعه. ونحن نجد أنفسنا نعرف هذه الأمور، مرتبة على هذا الحد، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

[ردّ لأبي هاشم]

وقد أسقط ذلك شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، بأن هذا القول يوجب أن لا نعلم أبواب الكلام أصلًا، لما قالوه. لكن لهم أن يقولوا: إنا نجوّز أن نعلمه باضطرار بأن يفعل، تعالىٰ، ذلك فيه. وإنما بينّا حصول هذه العلوم عن النظر من حيث لا يصح إلا أن يوجد مرتبًا، وهذا وإن صحّ أن يفرّقوا به بين الأمرين فإنه يلزمهم أن لا تُعلم هذه الأمور إلا معًا في حالة واحدة؛ ونحن نجد من أنفسنا خلافه، وفي ذلك سقوط ما تعلّقوا به. وسائر ما يوردونه في هذا الباب يتعلّق بأعيان المسائل، وقد بينّا في كل باب من هذا الكتاب ما يكون جوابًا عنه.

وربما قالوا: إذا كنا نحن نجد المبرز في الكلام لا يخلو من الخطأ ومن الرجوع عن بعض ما كان عليه، فيجب أن يكون سبب ذلك أنه لا يصح

أن نستوفي العلم بكل ما نحتاج إليه في صحة النظر؛ وذلك يمنع من صحة النظر.

وهذا بعيد، لأن العلّة في ذلك لو كان تعذّر ما نحتاج إليه في صحة النظر، لم يصح أن نصيب في شيء، ولا أن نعلم بالنظر شيئًا والموجودُ خلافه. فالعلّة إذن، في ذلك، أنه قد دخلت عليه شُبهة أثرت في علمه بالدليل، إذا اقتضت نفي علمه بالمدلول. والقول في النظر في هذا الوجه، كالقول في سائر الأفعال التي قد تصح وتفسد في أن دخول الفساد في بعضها لا يمنع من صحة سائرها.

[١٤ ـ] شُبهة: [ما غاب عن العقل يجب أن لا يصحَ أن نعلم به]

قالوا: إذا صحّ أن ما غاب عن الحواس لا يصح أن يدرك بها، أو يعلم من جهة الإدراك بها، فما غاب عن العقل يجب أن لا يصح أن يُعلم به ولا أن يتوصل إلى العلم به بالنظر الذي لا يصح إلا بالعقل؛ لأن الحواس هي أصل للعقل، فما يجب فيها من الحكم في العقل أولى. فإذا صح ذلك، وكان كل ما يعلم بالنظر غائبًا عندكم، فيجب أن لا يعلم شيء منه أصلًا بالنظر.

وهذا بعيد، لأن ما له يدرك بالحاسة الغائب، هو أن الغيبة تقتضي ثبوت منع من رؤيته، إما بالبعد وإما بالحجاب؛ وذلك يؤثر في الرؤية، فلذلك فارق حاله حال الحاضر. والنظر بالضد منه، لأن من حقه أن يعلم به الغائب الذي ليس بمعلوم للعاقل، ولا يعلم به ما قد تقرر في العقل؛ وذلك يوجب الفرق بين الأمرين. ولهذا يصح أن يُعلم بصحة الفعل كونُ فاعله قادرًا، وإن لم يجز أن يُدرك بالعين كونه قادرًا أو بعين زيد مع غلبته. وربما عبّروا عن ذلك بأن لطافة ما يدرك بالبصر، لو لم يكن لطيفًا، يمنع من إدراكه. فيجب إذا كان علم الكلام ألطف من ذلك والنظر والفكر أضعف من الإدراك، أن تمتنع معرفته به، وأن لا يصح النظر في شيء منه. وهذا يبطل بقريب مما تقدم، لأن لطافة الشيء تمنع من إدراكه بالحاسة لأمر يرجع إلى الشعاع، ولذلك يدرك إذا صار في خلال غيره من الأجسام. وليس كذلك

حال النظر، لأنه لا يحتاج في صحته وتوليده العلمَ إلى أمر لا يحصل للعاقل الناظر، فيجب أن يوصله إلى العلم بما طريقه النظر. وقد بيّنا أن سائر العقلاء يمكنهم ذلك.

وقوله بأن النظر أضعف من الحاسة، لا وجه له؛ لأنه لا نسبة بينهما في هذا الباب من حيث كان يولّد، والحاسة يدرك بها من غير توليد. ولو قيل: إنه أقوى منها، من هذا الوجه، لكان أقرب.

[مقالة أبي هاشم في الجزء المنفرد]

وإنما قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الجزء المنفرد أنه لا يدركه الواحد منا من حيث لا ينفصل عنده من الشعاع[١] الذي هو من تمام الرؤية، وليس كذلك حال النظر، لأنه لا يلتبس على وجه يمنع من التوليد، وهو إذن بمنزلة إدراك ما لا لبس فيه في أنه يجب القضاء بصحته.

[١٥ ـ] شُبهة: [تأثير النظر في القلب تأثيرًا يفسده]

قالوا: إذا ثبت شدّة المشقّة في النظر في علم الكلام وأن القلب من أضعف الأعضاء؛ فيجب، لو كان علم الكلام عن النظر يتولّد، أن يكون النظر مؤثرًا في القلب تأثيرًا يفسده، وأن لا يصح حصوله، ويفارق الفكر في أمور الدنيا لشهواته أو إن صح حصوله، فيجب أن لا يصح أن يوجد على الوجه الذي يولد لحاجته في ذلك إلى ما يفسد القلب من المشقّة العظيمة.

وهذا بعيد، لأنه لا يصح أن ندفع كون العاقل ناظرًا في علم الكلام بقلبه، ونجد ذلك من أنفسنا. فالقلب إذا تحمّل الفكر فيه، فإذا وقع على الوجه الذي يولد، وجب أن لا يولده، لأنه لا يختص بزيادة مشقّة إذا وقع على هذا الوجه.

وبعد، فإن القلب إذا كان كالآلة في النظر، فيجب أن يصح وقوعه به على كل وجه هو له فيه، كسائر الآلات. فلسنا ننكر أن يتعب القلب في بعض الأحوال إذا أكثر الناظر النظر، كما تتعب الجوارح إذا أكثر بها ما هي آلة فيه.

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٧٦ من هذا الجزء.

وإنما أبطلنا قول مَن أوجب أن لا يصح الفكر بالقلب أصلًا. ويسقط بهذا قولهم: إن الناظر قد يحتاج إلى إطالة النظر في أحوال، ويستغني عنها في حال، ويتعذّر عليه الفرق بين الأمرين، فيجب أن لا يصح النظر أصلًا. وذلك لأنّا قد بينّا أن ذلك إذا صحّ منه على الوجه الذي كُلّف، صحّ أن يعرف به المذاهب، ويفصل بين أحواله، فلا يؤدّي إلى تكليف ما لا يطاق؛ وقلبه يحتمل ذلك، فلا يؤدّي إلى فساد. وكل ذلك يبطل ما قاله.

[١٦ ـ] شُبهة: [العلم المطلوب بالنظر لا يُنال إلّا بأعمال القلب]

قالوا: إذا كان بعد المرئي يمنع من رؤيته من حيث يحتاج في رؤيته إلى استعمال الآلة على وجه يؤثر فيها، فيجب أن يكون العلم المطلوب بالنظر لا يُنال إلا بأعمال القلب، على وجه يفسده ويؤثر فيه؛ وفي ذلك صحة القول بفساد النظر.

وهذا بعيد، لأن النظر قد ثبت صحته منا، فإيراد الشُّبهة في بطلان ما نعلمه ضرورة لا يصحّ.

[شُبهة]

فإن قال: لا يوجد منكم على الوجه الذي يُولد.

فقد بيّنا أن ذلك الوجه هو أن نعلم الدليل على الوجه الذي يدلّ، فننظر فيه. والنظر إذا وقع على هذا الحد، فتأثيره كتأثيره إذا وقع على خلافه، فيجب أن لا يؤثر في القلب. ونحن نجد من أنفسنا أنا نعلم بالنظر، في صحة الفعل، كون فاعله قادرًا، ولا يفسد القلب الذي يفكر به. فأما بعد المرئي، فإنما يمنع من رؤيته لا لما قالوه، لكن لأنه إذا بعد لم يثبت معه الشعاع على وجه يكون من تمام آلته في الرؤية. ولذلك يختلف بعد الأشياء، فقد لا يرى ما بعد حدًا ما من البعد، وإن رأى ما يزيد عليه في البعد.

[شُبهة]

وربما قالوا: إذا صحّ أن الإدراك بالحاسّة أقوى من وقوع العلم بالنظر، وصحّ أن بعد المرئي يوجب تعذّر إدراكه على ما هو به. حتى يرى الكبير

صغيرًا، والصغير كبيرًا، فيجب أن يكون بعد ما يطلب بالنظر عن العقل يمنع من معرفته بالنظر.

وهذا بعيد، لأن آلة الرؤية لا تتكامل إلا بانفصال الشعاع على حد مخصوص، فإذا بعد المدرك وضاقت زاوية الشعاع، أدرك الكبير صغيرًا. وقد بينّا تفصيل ذلك في باب الرؤية والنظر بمعزل عن ذلك، لأنه لا يحتاج في وجوده على الوجه الذي يولّد لا إلى سلامة القلب، فيجب ألا يؤدّي إلى العلم إذا وقع من كل عاقل. وتسميته ما يطلب بالنظر بعيدًا لا وجه له، لأنه إنما يختص بأنه غير معلوم له فيصل بالنظر إلى معرفته في حكم جميعهُ في ذلك يتساوى. وليس كذلك حال المرئي، لأنه قد يختلف على الوجه الذي بيّناه.

[شُبهة]

وربما قالوا: إذا كان بعد المرئي يمنع من الإصابة بالرمي، فيجب أن يكون بعدما يطلب بالنظر العلمَ به يمنع من صحة النظر، لأنه آلة في التوصل إلى العلم؛ كما أن ما يفعل الرمي به آلةٌ في التوصل إلى الإصابة.

وهذا بعيد، لأن الرمي إنما يولد الإصابة متى حصل في السهم في الاعتماد ما يجب أن يولد حالًا حال، إلى أن يولد الإصابة. فأما إذا قلّ السبب وقصّر عن ذلك، فإنه لا يبلغ المرمى لبعده، كما لا يبلغ الحجر إذا رُمي صُعُدًا إلا القدر الذي يبلغ أن يكافئه الاعتماد اللازم. والنظر معنى واحد، ولا يولد بعضه بعضًا، فمتى وُجد، وجب أن يولد العلم، وإن كان لا يولد العلم بالفرع إلا بشرط تقدم العلم بالأصول. وقد بينّا جميع ذلك من قبل.

[١٧ ـ] شُبهة: [يجوز الخطأ على العقل]

قالوا: إذا جاز على الحواس الخطأ، وإن اختصّت بالإدراك على وجه لا يلتبس بعضها ببعض، لأن ما يُرى لا يلتبس بما سمع، ولا الطعوم تلتبس بالأرائيج[١]. فبأن يجوز الخطأ على العقل وما يتوصل به إليه أجدر لالتباس بعض ذلك ببعض. وذلك يمنع من الثقة بالنظر وكونه مؤدّيًا إلى اليقين.

(١) جمع الجمع من أريجة وهي الرائحة الزكية.

وهذا بعيد، لأنه يوجب في كل ما يبنى على الحواس أن لا يوثق به، كالعلم بمخبر الأخبار وبحسن المحسنات وقبح المقبحات. ويوجب أن لا يميز الإنسان الشيء من غيره بعقله، لما ذكروه من العلّة، وهذا معلوم الفساد. وقد بيّنّا من قبل أن الإنسان يثق بالمدركات ويعلمها، وأن الخطأ لا يجوز في الإدراك، وإن كان عند اللبس لا يحصل سكون النفس، لعلل بيّنّاها. فيجب أن يصح أن يعرف بالنظر صحة الشيء ما لم يعرض من الشبه ما يوجب الالتباس. ولولا صحة ما ذكرناه، لم يجز أن نعلم الإنسان قادرًا صحة الفعل منه، وأن لا نثق بذلك، كما قد نخطىء في الحواس، وهذا بعيد.

[شُــــبهة]

وربما قالوا: إذا كانت الحواس أجلى من العقل ولم يضبط ما يرد عليها وإن كان أظهر مما يرد على العقل، فبأن لا يضبط العقل ما يرد عليه لخفائه وخفاء ما يرد عليه أولى، وذلك يمنع من صحة النظر.

وما قدمناه يسقط ذلك، لأن الحواس إنما لا تضبط الوارد عليها عند لبس. ولولا ذلك، لصح ما تقوله السوفسطائية. وذلك يوجب صحة ما يرد عليه العقل بالنظر، ما لم يحصل هناك لبس، ولسنا نسلم أن الحواس أقوى، لأن بالعقل نميّز ما يدرك بالحواس، ولولا ذلك لما نميز. ولذلك لا تتميز للبهائم المدركات حسب تميّزها للعقلاء. ولا نسلم أن العقل أضعف، بل نقول فيه: إنه المعتمد في المعارف، وإنما يصير الإدراك طريقًا للعلم إذا حصل مع غيره كان عقلًا؛ ولا يجوّز في العقل وفيما يتوصل به إلى معرفته الخطأ إذا وقع على الوجه الصحيح، وقد يجوّز في الحواس بعض ذلك. ولو سُلم ما قاله، لوجب كما صح فيما يتوصل بالحواس إليه أن يصح بعضه لحصول سكون النفس ومفارقته لما يلتبس فيه الحال أن يصح التوصل بالعقل إلى المعارف، ويرجع فيما يصح وما لا يصح إلى سكون النفس. ولا بد لهم أيضًا من القول بذلك، لأنهم بهذا السؤال قد اعترفوا أنهم علموا بالعقل أن الحواس قد لا تضبط ما يرد عليهم؛ وإنما علم ذلك بالعقل، لأن ذلك مما لا يدرك بالحس؛ فكيف يصح مع هذا الاعتراف أن يبطلوا عمل العقل وصحة النظر؟ وهلا جاز

أن يضبط بالعقل ما يرد عليه وإن خفي وغمض، كما ضبط به أن الحواس قد لا تضبط ما يرد عليه، وقد تضبط غيره، والتفرقة بين الأمرين؟

[شُــبهة]

وربما قالوا: إذا صح في العلم بالمدركات، مع أنه أصل للعقل، الخطأ فيه وفي الحواس، فهلا جاز مثله في العقل الذي هو كالفرع، على ما ذكرناه؟ لأن أساس البناء إذا صح فيه الفساد، فبأن يصح ذلك على المبنى عليه أوْلىٰ.

وما قدمناه، يسقط ذلك. لأن هذا السائل وقد اعترف بأنه يعلم بالعقل خطأ الحواس، وتمييز ما يخطىء فيه وما لا يخطىء، فقد أقرّ بصحة ما بناه على الحواس. وما ذكرناه من أن المدركات يوثق بها إلا عند اللبس، وكذلك النظر يوثق بما أدّى إليه إذا وقع صحيحًا وأنه يجب أن يعتمد في الفصل بين ما يصح وما لا يصح في جميع ذلك إلى سكون النفس، يسقط هذا السؤال.

[شُــبهة]

وربما عبّروا فقالوا: إذا كان الإدراك والعلم بالمدركات أصل للعقل، وعلم صحة وقوع الخطأ فيما بعد عن الحواس، فبأن يصح الخطأ فيما يعرف بالنظر أوْلىٰ، لأنه من الحواس أبعد.

وهذا وإن كان في حكم الدعوى، ما قدمناه من أن العقل هو العيار على الحواس، وأنه الأصل فيما يوثق به، وأن خطأ الحواس لا يمنع من الثقة بما يعلم بالعقل من المدرك وغيره ولم يمنعهم من العلم بصحة ما أوردوه من السؤال وإن كان مبنيًّا على الحواس، وما قدمناه من ذكر علل الموانع في الإدراك، وأن ما يعلم بالنظر كله بمنزلة واحدة في أنه ليس ببعيد إلا من حيث يرتب بعض النظر على بعض، فيجب أن يكون جميعه في حكم ما لا مانع من إدراكه في صحة معرفته، إلى غير ذلك، يسقط هذا السؤال.

[١٨ ـ] شُبهة: [حال الكتابة]

قالوا: إذا احتاج النظر في كونه مولدًا إلى أن يوجد على ترتيب مخصوص، ولم يجز أن يعلم ذلك من حاله قبل وقوعه، فيجب أن يكون حاله

في أنه لا يؤدّي إلى العلم كحال الكتابة التي كانت لا تقع مرتبة إلا من عالم بكيفيتها، لم يجز وقوعها ممن لم يعلم ذلك قبل وقوعها.

وهذا فاسد، لأن النظر يولّد العلم، فإنما يجب أن نعرفه ونعرف المنظور منه فقط. فأما العلمُ بأنه مولّد وأنه يولّد العلم، أو العلم بكيت وكيت فمما لا يُحتاج إليه؛ بل فيه ما يمنع من النظر أصلًا. لأنه لا يصح أن ينظر في الدليل ليعلم ما قد علمه؛ ولو علم أن نظره يولّد علمًا بكيت وكيت، لكان قد علم المدلول ولتعذّر عليه النظر. وإذا جاز في الحواس أن يكون الإدراك بها طريقًا للعلم، وإن لم يعلمها المدرك؛ فهلا جاز مثله في النظر؟ لأن في الناس مَن نفى أن المدرِك بكونه. مدركًا حال، وسبيله مع ذلك في العلم بالمدركات سبيل من عرف حال المدرَك. ولولا أن النظر يجده من نفسه، لصح أن يولد العلم، وإن لم يعلم من نفسه أنه ناظر مفكر، لكنه مما يجده من نفسه؛ وإن كنا نمتنع أن يلتبس بغيره، ويتولد عنه العلم. على أن نفس النظر طريقة للاستدلال، فلو لم يستدل على إثباته ويفكر في الدليل لوقع له العلم. وإنما قلنا في الكتابة خاصة: إن كونه عالمًا بترتيبها يجب قبل أن يفعلها، لصحة وقوعها مرتبة وغير مرتبة. فلا بد، إذا اختصت بالترتيب، من اختصاص فاعلها بحال. وليس كذلك النظر، لأنه جنس الفعل، وتوليده لما يولده يرجع إليه.

وبعد، فإن أجزاء الكتابة قد تقع على طريق الاحتذاء، وعلى وجه التلقين والتعليم، فيجب أن يجوز في النظر مثله إذا رتب ذلك للناظر وعرف طريقه.

[شُـــبهة]

وربما قالوا: إذا صح اشتباه الدليل بالشبه، ولم يصح العلم بافتراقهما ضرورة، فيجب أن لا يوثق بالنظر مع تجويز كونه متعلقًا بالشبه دون الدليل.

وهذا بعيد، لأن العلم بما قاله مما لا يحتاج إليه في توليد النظر للعلم، فلا يمتنع أن يعرف الدليل وينظر فيه، فيعلم المدلول وتسكن نفسه إليه. فيعلم من بعد أنه نظر في الدليل ويفصل بينه وبين الشبه، إذا علم أن النظر فيها لا يولد. وبعد، فإذا جاز أن تتوصل بالفكر إلى المنافع ودفع المضار مع هذا

التجويز، فهلا صح أن يوجب العلم إذا تعلق بالدليل مع هذا التجويز؟ وقد بيّنا أن الداعي أو الخاطر ينبهان المكلف على طريقة النظر، فتتعين عنده الأدلّة وتنفصل عنده من الشبه، فينظر فيها وإن لم يعلم الدليل دليلًا إلا بعد وقوع العلم منه متولدًا عن النظر.

[شُــــبهة]

وربما قالوا: لو كان النظر صحيحًا، فيجب أن يعلم الناظر صحته قبله أو لا يمتنع أن يعلم ذلك عن حاله كما يعلمه حسنًا وواجبًا قبله.

وهذا يقارب الأول، لأنه ليس من شرط إيجابه العلم أن يعلم أنه يوجبه كسائر المتولدات. وإذا صح أن نفعل الفعل بالقدرة وإن لم نعلمها ونعلم حدوث الفعل بها، فما الذي يمنع من مثله في النظر؟ وإنما صح أن نعرف حسن النظر قبله، لأنه بمنزلة السؤال في أنه طريق للكشف والتبين، ونعلم وجوبه عند الخوف من تركه. فأما العلم بصحته، فطريقه أن نعلم إيجابه للعلم؛ فلذلك يجب أن يتأخر، حتى نعلم أنه لقد ولد العلم على طريقة واحدة. ولذلك قلنا: إن العلم بصحة النظر اكتسابٌ، لأنه يُرجع فيه إلى ما قدمناه، كما يُرجع في سائر الأدلّة إليها. وبينّا، من قبل، أن ذلك لا يؤدي إلى وجود ما لا نهاية له، لأنه يُعلم بالنظر والتأمل أنه صحيح لوقوع العلم عنه على طريقة واحدة، وإن لم يعلم الإنسان أنه قد علم ذلك؛ كما يعلم المدركات، وإن لم يعلم أنه قد علمها.

[١٩ ـ] شُبهة: [العلم بصحة النظر يوجب كونه ضروريًا]

قالوا: إذا كان العلم بصحة النظر كالأصل للعلم المتولد عنه، فيجب أن يكون أجلى منه؛ وذلك يوجب كونه ضروريًا؛ وتعذّر ذلك، يوجب بطلان صحة النظر.

وهذا يسقط بما تقدم، لأنا قد بينّا أن العلم بصحة النظر مكتسبٌ، وأنه ليس بأصل للعلم المتولد عنه. لأن بعد تولّد لعلم عنه، تُعلم صحته. كما أن العلم بأن الإصابة تولدت عن الاعتماد، لا يتقدم العلم بوجود الإصابة.

وبعد، فلو ثبت ما قاله، لم يجب أن يكون العلم بصحة النظر ضروريًا، لأن المكتسب قد يكون أصلًا لمثله. وقد يتقدم العلم بالخفي على الجلي إذا كانا مكتسبين، كتقدم النظر في إثبات الأعراض على النظر في أن الجسم لا يخلو منها، وإن كان هذا أجلى من ذلك.

وبعد، فإذا لم يكن العلم بصحته أصلًا للعلم وبسائر أحواله التي يجب أن يعلمه عليها الناظرُ، فقد سقط جميع ما يتعلقون به في هذا الباب. وليس له أن يقول: إذا وجب في كل شيء صحيح أن تمكن معرفة صحته قبل وقوعه، فيجب أن يجوز مثله في النظر. وذلك لأن النظر متى عُلم صحته، عُلم كونه مولدًا للعلم بالمدلول. وقد بيّنا أن حصول هذا العلم يمنع منه أصلًا؛ وإن كان لا يمتنع، إذا نظر مرارًا وعلم أنه قد تولّد عنه العلم، أن يعلم في الجملة أن النظر يؤدّي إلى العلم، وإن لم يعلم تفصيل ما يتولّد عنه.

ذكر ما يتعلقون به من جهة السمع

[١ ـ] قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٣]

قالوا: قد قال تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٣]. فيجب أن لا يحتاج إلى النظر في أصول الدين ولا فروعه، كما أن الضروري يغني عن النظر والاستدلال(١).

والأصل في هذا ما بيّناه من أن العلم بأنه تعالىٰ بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله. فلا يصح أن يستدلّ بالكتاب على بطلان ما لا نعرف التوحيد(٢) والعدل(٣) إلا به. وذلك يمنع من تعلّق نافي النظر أو

(١) الاستدلال: هو نظر القلب بعلم ما غاب عن الضرورة والحسّ. (الإنصاف ص ٢٥). هو التأمّل الذي يتضمَّن ترتيب اعتقادات، أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١).

(٢) التوحيد: هو الإقرار بأنه (الله تعالى) ثابت موجود، وإله واحد، فرد معبود، ليس كمثله شيء. (الإنصاف ص ٣٤). العلم بأن الله تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحدّ الذي يوصف به غيره، والإقرار بذلك إذا أمكنه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٦).

(٣) العدل: هو وضع كل شيء موضعه. (التوحيد للماتريدي ص ٩٧). وهو الجزاء على العمل بقدر المستحقّ عليه. (أوائل المقالات ص ١٩٥). وقال القاضي عبد الجبار: إذا قيل: إنه=

مثبته في صحة ما ادّعاه بالكتاب. وإنما يجب أن يذكر الكتاب فيما حل هذا المحل على جهة التأكيد وإيراد مناقضة قول الخصم. والمراد بالآية أنه أكمل الدين وبيّنه، ولم يبيّن بماذا أكمله. وقد يجوز أن يكون مكملًا له بالنص وبالاستدلال جميعًا.

وبعد، فالمراد بذلك أنه أكمل الشرائع لا الأمور العقلية، بدلالة أنها مما يجب أن يعرف قبل الكتاب، على ما بيّناه.

[٢ ـ] قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾
[النحل: الآية ٨٩]

وقالوا: قد قال تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]، و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨]. فيجب بطلان النظر والرجوع فيما يقع فيه الشارع إلى الكتاب.

وهذا لا يدل على أنه مبين للأشياء بالنص فقط، بل قد يجوز أن يكون مبينًا لها بذلك، وبالاستدلال، وبالكتاب، الذي بيّن الله، تعالىٰ، جُمله بالكتاب والسنّة. ومتى لم يحمل على ذلك، لم يصح. لأنه لم يبين فيه تفصيل الأمور ولا أحكام كل الفروع، ولأنه لا يمكن أن يبين به العدل والتوحيد، ولأنه تعالىٰ قد بيّن فيه وجوب النظر، ونبّه عليه بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: الآية ٨٢]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: الآية ١٧]، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: الآية ٢١]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]؛ إلى غير ذلك مما يكثر.

[٣ ـ] قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: الآية ١٩]

وقالوا: قد قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: الآية ١٩]. فيجب أن يكون مبينًا لجميع ما يحتاج فيه إلى تبيينه؛ وفي ذلك إبطال النظر.

= تعالى عدلٌ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنةٌ، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢).

وقد بينّا أنه لا يصح أن يرجع إلى بيانيه قولًا في معرفته بالعلم بالتوحيد والعدل، فلا بد من أن يصرف الآية إى السمعيات أولى أنه يبين مفسّرًا ومجملًا. وبيانه للنظر وصحته، يجري مجرى بيان كل ما أدّى إليه.

[٤ ـ] الرجوع إلى النظر يقتضي التقدم بين يدي الرسول ﷺ

قالوا: الرجوع إلى النظر يقتضي التقدم بين يدي الرسول. وقد منع الله من التقدم بين يديه تعالىٰ وبين يدي رسوله.

وهذا بعيد، لأن مَن نظر واستدلّ يزعم أنه ممتثل لما دلّ العقل عليه، وأنه بمنزلة امتثال ما دلّ السمع عليه. ومَن فعل ما أراده الله ورسوله لا يكون متقدمًا بين يديهما. لأن ذلك يوجب الإقدام، إذا لم يرده الله. وقد ثبت أنه تعالىٰ قد أزال منا النظر في العقليات من حيث دلّ بالعقل على حسنه ووجوبه.

[٥ ـ] قصة النبيّ داود عليه السلام

قالوا: فقد قال تعالىٰ في قصة داود ما يمنع من النظر، لأنه بيّن أنه تعالىٰ فهّم سليمان الصواب، وخطّأ داود في حكمه. وهذا لا ظاهر له، لأنه لا ينبىء عن أن داود قاس ونظر.

[المراد من قصة داود عند أبي علي]

والمراد عند شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنه حكم بما شرّع له، وفهّم الله سليمان الناسخ، وإن كانا مصيبين؛ ولو قيل: إنه تعالىٰ يعبد بالنظر، وأنه نظر في ذلك. وفهّم تعالىٰ سليمان ما هو به أولى، لأن الأنبياء لا يمتنع أن يتعبّدوا بالاجتهاد. ولم يذكر تعالىٰ ما يدلّ على أن داود أخطأ، فالتعلق بذلك بعيد.

[٦ ـ] الوحي على الرسول ﷺ

قالوا: قد كان صلّى الله عليه إذا سُئِلَ عما لا يوحى فيه، قال: ليس عندي فيه شيء، وانتظر نزول الوحي[١]. ولم يسلك طريقة النظر البتة، ذلك يبين فساد النظر.

(١) لم أجده.

[نظر الصحابة في الفروع واجتهاد الرسول ﷺ]

وهذا إنما يمكن أن يبين به أنه كان لا ينظر في الشرعيات. فأما العقليات، فلو لم ينظر فيها، لما علم ما يقتضي كونه رسولًا. ولو لم يعلم ذلك، لما علم صحة الوحي. وإذا صح أن ينظر الصحابة في الفروع، وإن لم يكن فيها نص، لم يمتنع أن يُنظر فيما سبيله النظر، وإن كان صلّى الله عليه قد توقف على الوحي. وقد بيّنا الكلام في اجتهاد الرسول، عليه السلام، في غير موضع، وذكرنا ما نختاره فيه، فلا وجه لإعادته، وما يقولون من أن النظر لا يوجب الثقة، والوحي يقتضيها، فيجب التعلق به، غلط. لأن النظر لو لم يولد إلى العلم، لما عرفنا صحة الكتاب أصلًا. ولأن تجويز الخطأ في النظر، مع أنه قد سلك به الطريقة الصحيحة، يقتضي تجويز الخطأ فيما نص عليه تعالىٰ، لأنه لا بد فيه من تأمل ليعرف به المراد.

[٧ ـ] قوله تعالى:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ﴾ [المائدة: الآية ١٠١]

قالوا: وقد قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ﴾ [المائدة: الآية ١٠١]، الآية. والقول بصحة النظر يقتضي السؤال عنه وعن أحواله، فيجب بطلانه. ومتى حرم تعالىٰ السؤال، وجب أن يحرم النظر، لمساواتهما في التوصل بهما إلى بيّن الأمور.

وهذا بعيد، لأنه تعالىٰ إنما نهى عن السؤال عن أشياء، ولم يعم كل شيء؛ ونهى عما المسألة عنه سوءًا لسائل؛ وكل ذلك تخصيص. وإذا لم يمنع ذلك من حسن السؤال عن أمور الدنيا، فكذلك لا يحرم السؤال عن أصول الدين. وإذا لم يقتض ذلك تحريم مساعدته صلّى الله عليه في الأمور، لأنه لا خلاف في أن ذلك مبلح، فكيف يتعلق بظاهره؟

[٨ ـ تأويل أبي علي للآية]

وتأوّله شيخنا أبو علي، رحمه الله، على أنهم كانوا يسألونه عليه السلام، فيقول قائلهم: ممَن ولدت، ومَن ولدي إذا نسب إلى غير أبيه؟ فكان تعالىٰ

ربما أخبر نبيّه بحاله، فيسوءه ذلك. فأمرهم تعالىٰ بالكفّ عن مثل هذا السؤال، وأن ينسبوا إلى مَن وُلدوا على فراشه.

[٩ ـ] قوله تعالى:

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥]

قالوا: وقد قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٥] الآية. فبيّن أنه استبدّ بعلم الروح مع ظهوره، فبأن يختصّ بسائر ما ينصّ عليه أوْلىٰ.

وهذا يوجب ظاهره أن لا يعلم الإنسان شيئًا البتّة. فإن لم يمنع ذلك من صحة معرفتنا بأمور باضطرار، واستدلال بالعقل، فما الذي يمنع من معرفة غيره وإن اختصّ تعالىٰ بعلم الروح. وقد قال سبحانه: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٥]؛ فبين أنا قد أوتينا القليل، وهذا يبطل ما ذكروه.

[تأويل أبي علي للآية]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنهم سألوا من أمر الروح، وما لا دليل عليه، نحو المسألة عن حاجة الحيّ إليه في بقاء حياته. ولو سألوا عن ذاته وعما يعلم بالدليل من أحواله، لأجابهم إلى ذلك بالصواب.

[١٠ ـ] قوله تعالىٰ:

﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: الآية ١٠]

قالوا: وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: الآية ١٠]. وكل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه، فيجب أن يُرجع فيه إلى نص الكتاب دون النظر.

وهذا بعيد، لأن الرجوع إلى أدلّة الله بالنظر فيها في أنه رجوع إليه تعالىٰ، وفي أن الحكم من قبله بمنزلة الرجوع إلى نصّه. ولم يقل تعالىٰ: ﴿فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: الآية ١٠] بأن ينص عليه دون أن يدلّ عليه بالأدلّة التي هي أقوى من نفس الكتاب. ويجب على هذا، إذا وقع الخلاف في نفس

كتاب الله، أن يُرجع إلى نص سواه. وهذا يوجب ما لا نهاية له. وفساد ذلك، ظاهر.

[تأويل أبي علي للآية]

وقد تأوّله شيخنا أبو علي، رحمه الله، على أن المراد به أن عِلْمه عند الله دون غيره. ثم كيفية الوصول إلى ذلك، قد تكون بأن ينص عليه أو يدلّ على المراد به بالقياس.

[١١ ـ] قوله تعالى:
﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝٢٧﴾ [الأنبياء: الآية ٢٧]

قالوا: وقد قال جلّ وعزّ في مدح الملائكة: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ۝٢٧﴾ [الأنبياء: الآية ٢٧]. فيجب أن نقول في الأمور على قوله، دون النظر والاستدلال.

وهذا إنما أريد به ما لا يعلم إلا بقوله وأمره، فمدحهم تعالىٰ بتركهم التقدم فيه. ولولا أنه كذلك، لم يصح أن نقول في التوحيد والعدل بالحق إلا بقوله. وقد بينّا أن لا يُعلم بقوله شيء، وما عُلم وعُرفت حكمته. وبعد، فإنهم إذا لم ينظروا ويقيسوا إلا بعد أمره، لم يسبقوه بالقول، وكانوا عاملين بأمره.

وبعد، فإن العبادة في القياس السمعي قد تختلف، فلا يجب أن يكون حالنا كحال الملائكة. وإن تعلق بهذه الآية على إبطال النظر العقلي، فقد بينّا أنه لا يصح. وأما قوله سبحانه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الأحقاف: الآية ٩]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآيتان ٣، ٤]، فالغرض به السمعيات، لما قدمناه. ويجوز أن يراد به القياس، لأنه أمر به تعالىٰ. فقد دخل في جملة الحي الوحيُ، وليس في الآية وجوب اتباع الوحي مفصلًا؛ فالمنصوص عليه، والمنصوص على طريقة القياس فيه جميعًا يدخلان فيه. ومتى لم يتأول على هذا الوجه، أوجب أن يقف عليه السلام في معرفة الله على الوحي، وكذلك غيره. وقد بينّا ما في ذلك من الفساد. وأما قوله تعالىٰ:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: الآية ٣٦]، ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٩]، إلى نظائره من الآي؛ فالتعلّق به في بطلان النظر والقياس من حيث لا يوجبان العلم، لا يصح، لأنهما يوجبان العلم عندنا، فالمستمسك بهما قائل على الله، تعالىٰ، بما يعل.

[شُبهة]

فإن قال: إنه قبل أن يعلم، وفي حال النظر لا يأمن من الخطأ، وأن يكون قائلًا بما لا يعلم.

قيل له: إذا علم بعقله حسن النظر ووجوبه، فقد فعل ما يعلم صحته، وإن لم يعلم ما يؤديه النظر إليه. كما أن الرامي، وإن لم يعلم تولد الإصابة عن رميه، فغير ممتنع أن يعلم حسنه. وقد علمنا باضطرار حسن العلاجات والتجارات، وإن لم يأمن العاقل أنه لا يصل به إلى البغية. وكل ذلك يبين أن المراد بالآية الحثّ على النظر والاستدلال ليوصل بهما إلى العلم وترك العدول إلى ما لا دليل عليه وإلى التقليد، فبأن يدلّ ذلك على ما نقوله أقرب، ومتى حمل الكلام على الظاهر اقتضى منع الخير عما لا نعلمه، وهذا مما نقول به. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: الآية ٣٦]، يقتضي أن لا يقدم على الشيء الذي لا يعلم حسنه، لأنه لو علم القبيح وتعاطاه لكان مقدمًا على ما لديه علم، وإن كان ممنوعًا منه. فالغرض إذن بذلك ما قدمناه، والتعلّق بهما في المنع من التقليد ظاهر. فأما في المنع من النظر، فبعيد.

[١٢ ـ] قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]

قالوا: إذا صحّ أنه تعالىٰ خصّ نفسه بأنه يعرف المتشابه بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، وعلم من حال النظر أنه مشتبه بالشبه غير متميز منه، فيجب أن يختصّ هو بمعرفته أن يكون المتبع له في حكم مَن يتبع المتشابه في أنه متبع للفتنة.

وهذا بعيد، لأن النظر في الدليل وتبيين الأدلّة يتميزان من غيرهما للناظر. وإذا حصل له العلم بالدليل، سكنت نفسه كسكون نفسه إلى المدركات. فإن قدح ما أورده في صحة النظر، فيجب أن يقدح في صحة المعرفة بالضروريات،

لأنها قد تلتبس في بعض الأحوال. ويجب أن يقدح ذلك في حسن النظر في أمور الدنيا، ويجب أن يقدح في صحة الاستدلال بالمحكم من الآي، لأنه لا يعل صحته بالضرورة وإنما يعلم بالدليل، ويجب أن يقدح في صحة الاستدلال لأنه من جملة ما زعموا أنه مشتبه وأنه مساوق للمتشابه[1]، ويجب أن يقدح ذلك في صحة معرفة الله، سبحانه، الذي هو منزل المحكم والمشابه. وبعد، فلسنا نسلم أنه تعالىٰ خصّ نفسه بالعلم بذلك، لأنه تعالىٰ لا يجوز أن ينزل كلامًا وخطابًا إلا وللمخاطب طريق إلى معرفته في الوجه الذي قصد إليه. ومتى دلّ ظاهره على الخطأ، فلا بد من أن يجعل له طريقًا إلى معرفة القرينة الدالّة على المراد. وذلك يبطل ما ظنّوه. ويجب أن يكون المراد بالآية عطف الراسخين في العلم على ذكره تعالىٰ، وذلك يدلّ على أنهم يعرفون تأويله، والمراد به. وقوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، تنبيه على أنهم في حال معرفتهم بالمتشابه يقولون مع ذلك: آمنا وصدقنا، وذلك مبالغة في مدحهم، لأن الإنسان قد يعلم ويجحد، كما قد يقر بما لا يعلم، فوصفهم تعالىٰ بنهاية المدح في ذلك. ولا يمتنع أن يكون الكلام الثاني معطوفًا على الأول، وإن وصف بما ذكرناه؛ وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠]. فوصفه تعالىٰ لها بذلك، لا يمنع من أن يكون معطوفًا على الأول.

[ما قيل في تأويل الآية]

وقد قيل في تأويل الآية: إن المراد به المتأوّل، وأنهم لا يعلمون متى يكون تأويله، وذلك كقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٣]، لأنه تعالىٰ هو المختص بمعرفة وقت الساعة وما شاكله.

---

(١) المتشابه: ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة. (شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠). هو إما المتساوي في الأحكام في الفصاحة وحُسْن المعنى، وإما الذي يحتمل تأويلين مشتبهين احتمالًا شديدًا، وظاهره يوضع لما يمنع منه العقل، وأحد تأويليه يحظره العقل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٧).

[تأويل أبي علي للآية]

وقد رجح شيخنا أبو علي، رحمه الله، الوجه الأول بأنه يقتضي حمل التأويل على ظاهره، فهو أوْلى من الوجه الذي يقتضي صرفه إلى المجاز؛ ولأن المقصد بالآية بيان وجوب حمل المتشابه على المحكم، وذلك يطابق القول بأن المراد به نفس التأويل.

وبعد، فلو جوّزنا أن يخاطب تعالى بما له ظاهر من المتشابه، ويريد ما لا يدلّ عليه أو لا يريد به إلا الإيمان به، لجاز ما تقوله المرجئة[١] في كثير من الوعيد[٢]. وذلك يوجب جواز التعمية والإلغاز عليه تعالىٰ، ويقتضي ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله، سبحانه. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يكن لوصفه تعالىٰ المحكم بأنه أُمّ الكتاب معنى. لأنه لا يجوز أن يكون أصلًا به عند الله، تعالىٰ، لأنه عالم لنفسه بالمحكم والمتشابه، فلا بد من أن يريد به كونه أصلًا للمستدل، ولا يكون كذلك إلا بأن يحمله عليه ويتبين بالمحكم المراد به. وقوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، يدلّ على أن اتباعه على بعض الوجوه يجوز، وإلا كان لا فصل بين مَن يتبعه ابتغاء الفتنة، أو ابتغاء الصلاح في أنه مقدم على قبيح.

[شُبهة]

فإن قال: فقد قال سبحانه: ﴿وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، فمنع من اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل جميعًا.

---

(١) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدّمون القول ويؤخّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرئجة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّدّ ص ٤٨، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٢) الوعيد: قال القاضي عبد الجبار: «الوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٥). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالوعيد هو «إخبار الغير بإيصال ضرر محض إليه، أو تفويت نفع عنه من جهة المخبر». (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

قيل له: إنما ذمّهم لاتباع المتشابه، للوجهين جميعًا. فأما إذا اتبعه ليعرف تأويله فقط، فالذم زائل على ما قلناه. وكيف يجوز أن يقول تعالىٰ لنبيّه، صلّى الله عليه: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٦]، وفي جملته ما لا يصح أن يُعرف معناه فيُتبع؟ وكيف يقول تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العَنكبوت: الآية ٥١]، وفي جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه؟ وكيف يصح أن يَمْتنَّ عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب، وفي جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجية في أنه لا يصح أن يعرفوا معناه؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالىٰ كلامًا، والغرض به الإيمان به دون معرفة معناه؟ وهل ذلك إلا بمنزلة الإيمان بصوت الرعد وما شاكله؟ ولئن جاز ذلك في بعضه، ليجوزن ذلك في سائره. ولسنا ننكر أن في الآيات ما لا نعرف بها تفصيل الأمور، إذا لم تقصد إليه. وإنما أنكرنا أن لا يمكن معرفة ما قصد إليه، وأنكرنا القول بأنه لم يرد به ما يصح من المكلّف الوقوف عليه، فليس لأحد أن يقول: أليس قد قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٥]. لأنهم إذا سألوه عما لم يقصد إلى بيانه، لم يجب أن يعرّفهم تعالىٰ ذلك، كما لا يجب أن يعرّفهم ما لأجله خلق الأفعال التي نعلم في الجملة أن فيها مصلحة. وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن يوجد في أفعاله ما يعلم في الجملة أن فيه مصلحة، وإن لم يعلم وجه كونه مصلحة على التفصيل؛ فهلا جاز أن يكون في أقواله ما هذا حاله؟ وذلك لأن الفعل لم يوضع ليدلّ بالمواضعة على المراد، وإنما يعلم بالفعل أنه تعالىٰ لا يفعل ما يفعله إلا لمصلحة. والقول إذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليدلّ على المراد، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة، لا ليفيد به المخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبح. ولذلك نقول في الواحد منا: إنه يقبح منه أن يتكلم بما يوهم الخطأ من حيث حصل في القول مواضعة، ولا يقبح أن يفعل الأفعال على أي وجه أراده إلا أن تتقدم فيه مواضعة؛ فيحلّ محل القول، في الوجه الذي قدمناه.

[شُـــبهة]

فإن قال: فما الفائدة في قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، إنما يدلّ على أنهم اعترفوا بأنه من عند الله، وإن لم يُعرف معناه.

قيل له: إذا جاز أن يقولوا في المحكم: إنه من عنده تعالىٰ، وإن عرف معناه؛ فما الذي يمنع من مثله في المتشابه؟ ولو قوي بذلك ما قدمناه، لكان أوْلىٰ، لأنه تعالىٰ نبّه بذلك على أنهم يعترفون أن ما يعرف المراد به بظاهره، وما يفتقر في تعرف المراد به لاشتباه الحال فيه إلى غيره، يتفقان في أنهما من عند الله، تعالىٰ، وأنه مع حكمته أنزلهما لما في ذلك من المصلحة. ويكون ذلك كالرد على مَن طعن في القرآن بأن فيه المتشابه الذي يقتضي التحيّر. وسنذكر من بعد وجه المصلحة في جعله تعالىٰ القرآن محكمًا ومتشابهًا، فلذلك لم نذكره الآن.

[لولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السنّة]

واعلم، أن ذكر الآي والأخبار في هذا الباب لا يفيد، لأنا قد بيّنا أنه لولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السنّة، ولما صح أن نعرف صحتها فضلًا عن أن نتعلق بهما في هذا الباب. ولأن المتعلق بهما قد نظر واستدلّ وتوصل بذلك إلى إبطال النظر بزعمه، لأنه لا يمكنه أن يبطل النظر بذلك، إلا بأن يستدل به. فلو صح منه الاستدلال مع ما فيه من الاشتباه؛ فما الذي يمنع من صحة سائر ضروب النظر والقياس؟ وكيف يصح التعلق بالشيء في إفساد النظر، ومعلوم من حاله أنه لولا صحة النظر لما صح ذلك الشيء؟ وقد علم أن كل اعتراض لا يصح إلا بعد صحة ما يعترض به، فيجب فساده، لأن صحته تقتضي صحة ما يعترض به عليه، وفي صحة ذلك فساد للاعتراض. ولولا أن صاحب كتاب الحاروف وغيره ممن طعن على النظر تعلق بكثير من الآي، لم يكن لذكره وجه. وإنما يقرب التعلّق بذلك، إذا كان الكلام في القياس الشرعي والاجتهاديات. فأما النظر العقلي، فالتعلّق به في فساده لا يقع من ذي دين.

[١٣ ـ] ما رُوِيَ عن النبيّ ﷺ

وقد تعلّقوا بما رُوِيَ عنه صلّى الله عليه أنه قال: «إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا»[١]. قالوا: فمنع صلّى الله عليه من النظر فيه والمناظرة[٢]. وبقوله عليه السلام: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله»[٣]، منع من النظر في معرفته تعالىٰ؛ ولو صح النظر، لكان هذا النظر أولاه بالصحة. وبقوله عليه السلام: «إن الله تعالىٰ كره لكم ثلاثًا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[٤]. والنظر يقتضي: قيل وقال؛ فيجب أن يكون محرمًا. وقد رُوِيَ عنه، عليه السلام، أنه أنكر على أصحابه تنازعهم في القدر، وقال لهم: «ألهذا خلقتم، أم بهذا أُمرتم؟»[٥] وكل ذلك يوجب ترك النظر، والاعتماد على ما جاء به في الكتاب والسنّة.

وكل ذلك بعيد، لأن قوله: إذا ذكر القدر فأمسكوا؛ لا ظاهر له من حيث لم يذكر تعالىٰ ما نمسك عنه. وقد علمنا أنه لا يجوز أن نمنع من ذكر سائر أحوال القدر ولم نبين بعضًا من بعض، فيجب كونه مجملًا. على أنه لم يمنع عليه السلام من ذكر سائر أوصاف النجوم والصحابة، فكذلك القول في القدر. وإذا كان المراد بقوله في النجوم والصحابة أمر بالإمساك عن إضافة الفعل إلى النجوم وذكر الصحابة بما لا يليق بها، فكذلك إنما منع من ذكر القدر بما لا يصح أن يُضاف إليه. ولا أحد يمنع من أن يقال: إنه تعالىٰ قد قدر الخير وأرزاق العباد، وقدر أقوات البهائم، وأن الموت والحياة بقضائه وقدره. فكيف يصح التعلّق بما ذكره؟ وإنما منع صلّى الله عليه من أن يتفكر فيه تعلىٰ، لأن

---

(١) تقدم هذا الحديث أكثر من مرة.

(٢) المناظرة: المباحثة عن الفروع ليردّها إلى الأصول المعلومة. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٨). المناظرة هي المفاوضة على سبيل الجدل. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

(٣) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥/ ٣٨٣).

(٤) من حديث المغيرة بن شعبة. رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما في أكثر من موضع.

(٥) لم أجده بهذا اللفظ.

التفكر إنما يجب أن يقع في أفعاله ليستدلّ بها على ما يختص به، فأما فيه تعالىٰ فمحظور، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره فيستدل به على ذلك الغير. ولم صار هذا القول بأن يدلّ على فساد النظر، بأوْلى من (أن) يدلّ قوله: تفكروا في خلق الله، على صحته؟

وبعد، فإن المراد بذلك أن لا يُصوّر تعالىٰ في النفس بصورة الأجسام، ويقدر فيه هذا التقدير، على ما تقوله المجسمة[1] فيه. وقد رُوِيَ عنه عليه السلام: «يأتي أحدكم فيقول: مَن خلق السمٰوات والأرضين؟ فإذا قال: الله، يقول له: فمن خلق الله؟»[2]، وهذا يدل على أنه أراد بالخبر الأول أنه لا يصوّر تعالىٰ في النفس بصورة الخلق الذي يتفكر فيه. فأما أن يمنع بذلك من النظر الموصل إلى معرفته تعالىٰ، فمحال. لأن ذلك لو كان فاسدًا، لما عرف صحة قوله سبحانه، ولا قول الرسول صلّى الله عليه. فأما قوله، عليه السلام، إن الله تعالىٰ كره لكم قيل وقال، فلو أوجب فساد النظر لأوجب فساد المخاطبات والإخبار عن الأمور الحسنة، ولأوجب فساد النظر في المنافع والمضار، ولأوجب فساد الدعاء إلى الله سبحانه، ولحرم عليهم الخوض في إفساد النظر والتعلق بهذا الخبر فيه. فإنما أراد عليه السلام بذلك مجانبة ما لا يغنيه من الفضول. وعلى هذا الوجه يوصف المهذار بأنه يخوض في قيل وقال. فأما مَن دعا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة وبين طريق المعرفة، فإن أحدًا لا يستخبر وصف ما هو فيه بذلك. وأما قوله عليه السلام: ألهذا خلقتم؛ لمّا خاض أصحابه في القدر؛ فقد بينّا من قبل أن المراد به منعهم من الاختلاف فيما يجب فيه الاتفاق، لأنه تعالىٰ خلق جميعهم للعبادة والقول بالحق. ويجب أن يدل من هذا الوجه على صحة النظر، لأن موافقة المبطل للمحق وخروجه عن المخالفة المذمومة لا يصح إلا بالنظر والاستدلال. ولذلك قال صلّى الله عليه: إنما هلك

(١) اسم يطلق على عامّة الفِرَق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وهم يشبهون الله بخلقه، ويثبتون له مكانًا. (تبصرة العوام ص ٧٥ ـ ٨٦؛ الفرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧؛ الفِرَق المفترقة ص ٧٦).

(٢) رُوِي هذا الحديث عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ: البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم.

من كان قبلكم لسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. وقد علم أنه صلّى الله عليه أراد المخالفة عليهم في الحق، وأوجب بذلك الموافقة لهم وأتباعهم، ولا يصح ذلك إلا بالنظر والاستدلال.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا، رحمه الله: إذا لم يذكر ما تنازعوه من القدر، فكيف يدلّ ذلك على ما قالوه؟ ويجب أن يحمل ذلك على أن فيهم من نسب فعل العباد إليه، وأضاف إليه إرادة الظلم والمعاصي، فأنكر ذلك، وبين أنهم خلقوا ليعرفوا الحق في ذلك ولا يجهلوه. ولا يمتنع أنهم خاضوا في ذكر وجوه المصالح في أفعاله مفصّلة، وذلك لا دليل عليه، فقال صلّى الله عليه لهم ما قال.

[من العجيب تعلق هؤلاء بهذه الآيات والأخبار وعدولهم عن الآيات الدالّة على وجوب النظر وصحته]

ومن العجيب تعلق هؤلاء القوم بهذه الآيات والأخبار، مع كونها محتملة على ما قدمناه، وعدولهم عن الآيات الدالّة على وجوب النظر وصحته من حيث أمر به تعالىٰ، وحثّ عليه، وندب إليه. ووبّخ في خلافه، وذمّ على تركه. كقوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: الآية ٨٢]؛ فأمر بالتدبر وبين وجه التدبر. وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: الآية ٢٤]، وقال: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: الآية ٢١]، وقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: الآية ١٧]، الآيات. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا﴾ [ق: الآية ٦]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]، وقال: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر: الآية ٩]، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: الآية ٥٠]. وقال في وصف القرآن: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥]، وقال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: الآية ٢].

[نبّه الله تعالىٰ في القرآن أصول الأدلة]

ولا يجوز كونه دليلًا إلا والمكلف مأمور بأن يستدل به. وما في كتاب الله، تعالىٰ، لا يحصى ذكره، لأنه تعالىٰ قد نبّه على أصول الأدلّة أجمع فيه، نحو استدلال إبراهيم، عليه السلام، على التوحيد ونفي التشبيه بما يحدث في الأجسام من التغير، ونحو ما ذكره من التنبيه على دلالة الإعادة[1]، وما ذكره في دلالة النبوّات، وكل ذلك يدل على صحة النظر. ولولا ذلك، لم يكن لظهور المعجزات على الأنبياء معنى، ولما حسن المطالبة لهم بالإعلام. وكل ذلك بيّن بحمد الله.

ذكر مسائل مشكلة في باب النظر

[١ ـ] **مسألة**: إن قيل: إذا كان من يعتقد الحق عن النظر لا بد من كونه ساكن النفس إلى معتقده، ومن أن يُعرف من حاله ذلك؛ ومتى استدلّ عَلِم أن اعتقاده علم، وأنه لا يجوز أن يتغير؛ وقد صح، فيما هذا حاله أن الدواعي تقوى في الثبات عليه، وتصرف عن تركه؛ فلو كان النظر صحيحًا والعلم الواقع عنه كما يزعمون، لما جاز أن يقع تركه من أحد. وفي وجودنا، الكثير من أهل النظر يتركون ما هم عليه ويتحولون عنه إلى خلافه، دلالة على صحة ما نقوله.

قيل له: إن ذلك لا يقدح في النظر، وإنما يحتاج إلى تبيّن العلّة التي لها يترك المحقُّ اعتقاده، كما أن زوال الإنسان عن منافعه لا يوجب قبح اجتلاب المنافع ولا حسن إيثارها على غيرها، لأن العاقل قد يختار القبيح وترك الحسن والعدول عن النفع إلى الضرر، لشُبهة؛ لولا ذلك لم يجز أن يعصي المستبصر ويقدم على ما يقتضي استحقاق العقاب وحرمان الثواب. فأما الدواعي التي لها يترك التمسك بالحق أشياء منها ما قدمناه من الوجوه التي لها يعتقد الإنسان الباطل من تقليد، وطلب رئاسة، ومساعدة لقوم، وطلبًا لمنفعة يظن حصولها بذلك. لأن هذه الوجوه إذا جاز أن تقتضي اعتقاد الباطل ابتداء، لم يمتنع أن تقتضي زواله عن الحق إلى الباطل ثانيًا.

---

(١) إعادة الموتى لحسابهم.

[مقالة لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: قد يعدل عن الحق[١] إلى الباطل[٢]، بأن يسبق إلى اعتقاد فرع ثم يجده مخالفًا للأصل الذي كان يعتقده، فيترك اعتقاده مع كونه حقًا، ويعتقد ما يوافق الفرع وإن كان باطلًا؛ ويعتري ذلك أهل العلم؛ وقد يترك ذلك لخير يظنه متواترًا ونقله صحيحًا، وليس كذلك. وقد يُقدِّر في الخبر، إن ترك التمسك به، خروجٌ من الدين، فيؤثره على اعتقاد الحق. وقد يعدل عن ذلك استيحاشًا من مخالفة الجُلّ والجمهور، ولا يعلم أن الحق لا يتغير بقلّة متّبعيه.

[٢ ـ] **مسألة**: إن قالوا: إن كان النظر يقتضي البصيرة، فكيف يجوز أن يتركه العاقل مع اجتهاده في ذلك المعرفة، ومع أنه مما لا تظهر الحال فيه فيصير له غرض في تركه كأفعال الجوارح؟

[أسباب ترك النظر عند البعض واتباع التقليد]

قيل لهم: ما قدمناه يسقط ذلك. وقد بينا أنه قد يترك النظر تقليدًا، كما يعتقد الباطل لذلك؛ وقد يتركه لاعتقاده أنه لا فائدة فيه، أو لأن في تركه راحة، والعاقل قد يختارها على المشقة؛ وقد يتركه بغضًا لمن ينفيه ويعتقده فساده، أو عداوة لمن يقول بصحته، أو ابتغاء للرئاسة على مَن يقول بنفيه، أو إيثارًا لدخوله في جملة مَن ينفي النظر، أو لاعتقاده أن في السمع ما يدل على فساده، أو على جهة الإغفال له والتهاون بفعل ما يعرف وجوبه، أو لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب في أصول الدين أو حذرًا من دخوله في جملة من يكفّره غيرُه، أو مساعدة لمن يشتهي مساعدته من نُفاة النظر، أو استعمالًا لما يعتقد أنه

(١) الحق: هو في العُرْف كل ما كان اعتقاد ثبوته أو نفيه علمًا، أو ظنًا، أو صوابًا، أو الخبر عن ثبوته صدقًا وصوابًا. والباطل عكسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٨). الحق هو كل فعل حسن. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨١). هو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والمذاهب. (شرح العقائد النسفية ١/١٩).

(٢) الباطل: هو كل فعل وجوده كعدمه في أنه لا يفيد حكمًا شرعيًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤). هو ما لا ثبات له عند الفحص. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). هو ما علم فساده. (الرسائل العشر ص ٨٤).

أعْود عليه من النظر، أو مسبوقًا بفعله وعازمًا أن يفعله من بعد، أو خيفةً من أن تلحقه حيرة في الدين وأن ترك النظر أقرب إلى السلامة، أو ظنًّا منه أنه يلزمه على ما اعتقده عن النظر مثلُ ما هو فيه فيتركه أو يترك ذلك لما يلحق النفس من المشقة في مفارقة العادة، أو لما يرى من مخالفة أهل النظر بعضهم لبعض وأنه يلزم فيه ما يلزم فيما هو عليه. فأما عدوله عن النظر الصحيح إلى نظر في الشبّه، فقد ثبت الوجه الذي لأجله يتعاطاه المخالفون، فلا وجه لإعادته وبمثل هذا يبطل قول مَن يقول: إذا كان معتقد الباطل يقدر على اعتقاد الحق، فلم آثره عليه. لأن ما قدمناه من الدواعي وغيرها قد يقتضي اختيار اعتقاد على اعتقاد، كما قد يقتضي اختيار فعل على فعل. والدواعي في هذا الباب تكثر؛ وما قدمناه ينبّه على الطريقة فيه.

[٣ ـ] **مسألة**: إن قالوا: خبرونا عن المبطل هل يعلم وجوب النظر عليه، وأنه تارك له على الحد الذي يجب أو لا يعلم؟ فإن قلتم: لا يعلمه. وجب كونه معذورًا في الثبات على الباطل. وإن قلتم: يعلمه؛ فيجب في كل مبطل أن يعلم من نفسه وجوب ذلك، وأنه قد تركه. ولو كان كذلك، لما جاز أن يجحدوا ما علموه من ذلك، ووجب أن يعلموا أنهم أخلّوا بما لزمهم من النظر، وأنما هم عليه باطل. وتجويز ذلك يؤدي إلى أن يجوز في الجمع العظيم دفعُ ما يعلمه باضطرار، والعادة تسهل بخلافه وهي أصل في هذا الباب، كما أنها أصل في باب الأخبار.

قيل له: قد بينّا، في صدر هذا الكتاب، أن الأولى في وجوب النظر أن يعلمه العاقل على الجملة كقبح الظلم، وأنه يعلم وجوبه إذا خاف الضرر من تركه ويحتاج إلى استدلال في أنه يختص بهذه الصفة كما يحتاج إلى الاستدلال في أن الضرر بعينه يختص بصفة الظلم. وصحة ذلك تقتضي جواز دخول الشُّبهة فيه على العقلاء، فيظنوا في النظر الذي دعو إليه وخطر لهم بالبال أنه لا يختص بصفة ما علموه واجبًا، كما أن الشُّبهة قد دخلت على الخوارج في قتل مَن خالفهم، فاعتقدوه غير ظلم. وقد ذكر أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، في مسائل البصريين[1] أجاب بذلك، وقد أجاب في أكثر

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

المواضع بأن النظر في أمور الدنيا نعلم وجوبه باضطرار، وفي أمور الدين بأن نحمل على هذا النظر قياسًا وتأملًا. وسنستقصي القول في ذلك من بعد. فأما علم العقلاء بترك النظر فضروري، لأن الإنسان يعلم نفسه ناظرًا باضطرار؛ فإذا علم أن الموجب لذلك هو النظر وعلم أنه لم يحصل ناظرًا، علم أن النظر لم يوجد.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فهل يعلم المبطل إذا نظر في الشبه أن ما لزمه من النظر لم يفعله؟

قيل له: العلم بذلك مكتسب، لأنه لا بد من الرجوع إلى أحوال الاعتقادات. ولذلك نجد في المبطلين مَن يعتقد أنه لم يؤد ما لزمه من النظر وقصد بنظره نصرة اعتقاداته أو غير ذلك من الأمور، وإن كان فيهم مَن يشتبه الحال عليه.

[شُـــبهة]

فإن قال: فهل يعلم المبطل، إذا دُعي إلى الحق والنظر فيه، لزوم ذلك عليه؟

[ردّ لأبي علي]

قيل له: قد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لا بد من أن يعرف ذلك لما يلحق قلبه عند الدعاء والتخويف والمناظرة وإلزام المناقضة. وإن جاز أن يجاهد ويكابر، فهذا صحيح. لكنه يبعد ادعاؤه في الكل، بل لا ينكر أن فيهم مَن يعتقد أن ما هو عليه حق، فلا يجوز أن يكون الحق في خلافه وإن ورد عليه ما ذكره. ولا يمكن أن يدعى على كل مبطل أنه يجحد وجوب النظر عليه.

فإن قال: فإذا جاز اشتباه الحال عليه في ذلك. فيجب أن لا يكون محجوجًا.

قيل له: إن التمكن من معرفة الواجب في أنه يقتضي قيام الحجة بمنزلة العلم بوجوبه في هذا الباب. ونحن نبيّن ترتيب ذلك، من بعد، لأنه لا بد

في الابتداء من أن يعلم المكلف وجوب النظر بحصول سبب وجوبه وفيما بعده من الأوقات. وقد يجوز أن يقوم التمكن من العلم بوجوبه مقام العلم بوجوبه.

[٤ ـ] **مسألة**: فإن قيل: أليس العاقل لا يحسن منه الإقدام على اعتقاد ما لا يعلم صحته، كما لا يحسن الإقدام على خبر يجوّز كونه كذبًا وثبت أن الناظر لا يعلم ما حال المتولد عنه من الاعتقاد، أهو علم أو غيره. لأنه لو علم أنه لا يكون إلا علمًا، لما احتاج إلى أن يستدل على صحة النظر بوقوع العلم بعده. فإذا صح ذلك، وجب فساد النظر أو القول بحسن الإقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلًا؛ وتجويز ذلك يوجب جواز اعتقاد الجهل، لأن الجاهل، في حال جهله، لا يعلم الجهل جهلًا؛ وإنما يحكم بقبحه من حيث يجوّز ذلك فيه.

قيل له: إنا قد بينا أن للمتولد من الأفعال من الحكم ما ليس للمباشر أو ما هو في حكمه، لأنه لا يقع باختيار فاعله وإنما يجب وجوده من حيث وجد سببه، فيجب أن يعتبر فيه بالسبب، فإذا علم الإنسان حسن النظر ووجوبه، علم في الجملة أنه لا يوجب القبيح ولا يولده، فيحسن منه فعله وفعل ما تولد عنه، ويصير هذا العلم بمنزلة العلم بأن الاعتقاد علم به. وليس كذلك ما يبتدئه من الاعتقاد، لأنه لا وجه له يؤمّنه من كونه جهلًا على جملة ولا على تفصيل. وكذلك القول في الاعتقاد عند ذكر النظر، لأن استناده إليه كاستناد الاعتقاد الواقع عن النظر إلى النظر. ويفارق ذلك الخبر، لأنه وإن كان متولدًا فلا بد من أن يبتدىء سبب كل حرف منه بعد تقدم الحرف الأول، فيجب أن يكون ما يؤمّنه من كونه كذبًا، لأنه في حكم المبتدأ من هذا الوجه، ولأنه لم يثبت لسببه من الحكم ما يؤمّن من قبح الخبر؛ بل السبب في ذلك هو التابع للخبر، فمتى حسُن حسُن سببه، ومتى قبح قبح سببه. فهو بالضد من العلم والنظر، ويفارق الظن والاعتقاد المبتدأ، لأنه لم يثبت فيه أنه قبيح من حيث حصل مظنونه لا على ما ظنّه، بل قد يحسن وإن كان هذا حاله.

[مقالة أبي علي في المسبَّب]

وكان شيخنا أبو علي، رحمه الله، يقول في المسبَّب[١]: إنه يجب أن يعتبر حسنه بحسن سببه، لأنه يجعلهما في حكم الشيء الواحد، فيحكم بحسن ما يتولد عن النظر من حيث علم حسن النظر.

[مقالة أبي هاشم في المسبب والنظر]

فأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فإنه يقول في المسبب: إنه يجب أن يتبع السبب، لكنه لا يجوز في السبب أن يكون حسنًا والمسبب قبيحًا، وإنما يجوز فيه أن يكون السبب حسنًا والمسبب لا حسنًا ولا قبيحًا، بأن يقع على جهة السهو. فلهذا قال في النظر: إنه لو ولّد الجهل أو كان فيه ما يولّده، لم يصح أن يعلم العاقل حسنه. فعلى طريقته، إذا ثبت حسن النظر، عُلم أنه لا يجوز أن يتولّد عنه الجهل وإنما يتولد عنه ما يكون معتقده على ما هو على وجه لا يكون قبيحًا.

[مقالة أبي عبد الله في المسبب]

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن يحسن السبب ويقبح المسبب بأن يكون ظلمًا، نحو أن يرمي الهدف على وجه يحسن منه فيصيب إنسانًا. وبنى ذلك على قوله في فعل الساهي: إن ما اختص منه بصفة الظلم يجب كونه قبيحًا وإن لم يجب مثله في الحركات وغيرها من أفعاله، فعلى هذا الوجه يصعب الانفصال من السؤال، لأنه يقول: إذا صح عندك أن يقبح المسبب مع حسن السبب، فيجب أن يجوّز الناظر أن يتولد عن نظره الجهل، كتجويزه أن يتولد عنه العلم وإن علم حسن النظر. وذلك يوجب أن يحرم عليه الإقدام على النظر وأن يكون فعله للاعتقاد قبيحًا على كل وجه.

وقد انفصل عن ذلك بأني إنما أُجوّز كون المسبب قبيحًا بأن يعرض فيه ما يوجب كونه ظلمًا، فأما إذا لم يكن المسبب من هذا الباب، فلا بد من أن

(١) المسبَّب: المسبَّب للسبب كالمعلول للعلة إلّا أن السبب يكون ذاتًا والمعلول صفة؛ كالعلم والنظر والحركة والمتحركية. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

يكون حسنًا. وإن ولد الاعتقاد، فلا بد من القول بأن لا يختص بصفة الظلم، فتجب مفارقته لما ذكرناه في الظلم، وأن يحسن ما يتولد من الاعتقاد عن النظر كحسن سببه. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[٥ ـ] **مسألة**: فإن قيل: إذا كان النظر هو الذي يؤدي إلى البصيرة، وكان المكلف في حال كمال عقله لا بد من أن يكون معتقدًا لمذهب أو شاكًا، فيجب أن لا يخلو من القبيح، لأنه لا يعلم صحة الاعتقاد فكذلك لا يعلم صحة الشك؛ وذلك يوجب تعرّيه مما لا يصح أن يتعرّى منه، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

[مقالة أبي علي في الشك]

قيل له: إن شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد قال في نقض المعرفة[١]: إن الشك في أول حال التكليف يحسن، لأنه لا يمكن سواه؛ فأما بعد ذلك الوقت، فإنه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عن النظر بدلًا منه. قال: ولذلك ذمّ الله، تعالىٰ، مَن شك في النبوّات بقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾ [سَبأ: الآية ٥٤]، ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: الآية ١٠]، وقوله: ﴿وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [إبراهيم: الآية ٩].

[مقالة أبي هاشم في الشك]

فأما شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول في الشك: إنه ليس بمعنى، فلا يصح أن يُصرف ذمه إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه من النظر والعلم أو لم يفعل العلم في حال تذكره للإله. فأما على قوله الأول: إنه معنى، فيجب أن يقبح متى صار منعًا من وجود الواجب. لأنه رحمه الله قد نص في غير موضع على أن فعله لما ينافي وجود الواجب يقبح لا محالة، كما أنه يقبح من غيره أن يمنعه من الواجب. فلا يبعد، على هذا القول، أن يكون الشك الواقع في حال، كان يجوز أن يفعل العلم بدلًا منه، يقبح كما يقبح الجهل في تلك

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الحال. والأولى في ذلك أن يقبح ما يفعله من الشك في حال يصح أن يبتدىء العلم بدلًا منه.

فأما إذا كان العلم واقعًا عن النظر، فيجب أن لا يصح أن يكون الشك مانعًا من وجوده؛ وإنما ينتفي العلم من حيث لم يفعل سببه، لا لأنه أخرج نفسه من العلم بالشك.

[ما يجب على قول أبي علي في الشك]

فلا يجب في هذا الوجه أن يقبح الشك؛ ويجب، على قول شيخنا أبي علي رحمه الله، أن يحسن الشك في كل حال لأنه إذا لم يجز عنده خلوّ القادر منا من الأخذ والترك ولم يفعل العلم عن النظر أو عند تذكر الدلالة، فلا بد من أن يكون جاهلًا أو شاكًا، لأن الظن عنده جنسٌ سوى الاعتقاد؛ فإذا قبح الجهل، والحال هذه، لم يبق إلا أني فعل الشك. فلا بد له من القول بحسنه أو القول بأنه لا سبيل للمكلف إلى الانفكاك من القبيح. وقد ثبت بطلان ذلك، لما فيه من إيجاب كون المكلّف سفيهًا.

[ما يجب على قول القاضي في الشك]

فأما على قولنا في جواز خلو القادر من الأخذ والترك، فلا يجب حسن الشك؛ بل لا يمتنع أن يقبح كقبح الجهل، وأن يلزمه إذا لم يفعل العلم أن يخلو من أضداده كلها، كما يلزمه أن يخلو في بعض الأحوال من سائر ضروب الكلام. وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، قد ذكر في كتاب الأوامر[١] أن الشك كله جنس، لأنه يوقف عما لا يعلم. فهو وإن كان مأمورًا بالمعرفة، فليس بمنهيّ عن التوقف عن عتقاد ما لا يعلم. ولا فرق بين الشك في حال النظر أو ذكر النظر أو في الابتداء[٢] في أنه يحسن على كل حال. وهذا الحكم في أفعال القلوب أجْوز منه في أفعال الجوارح، ولا يجب ذلك في أفعال القلوب. والشك يفارق الجهل، لأنه يقبح من حيث كان جهلًا، لا لأنه ينافي

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) الابتداء: الشيء الذي منه يتحرك الشيء أولًا. الشيء الذي منه يجود كون الشيء. الذي منه يكون الشيء أولًا وهو في الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة ص ٤٧٨).

العلم. فلذلك وجب قبحه على كل حال، وإن لم يمتنع، متى نافى وجودُ الواجبَ، أن يكون قبيحًا لأمرين: أحدهما كونه جهلًا، والثاني كونه منافيًا للواجب، كما نقوله فيمن ترك قضاء الدين بفعل الظلم. فأما الشك فقد ثبت أنه يحسن، وإنما يقبح لأمر زائد على كونه شكًّا وهو أنه ينافي وجودُه وجود العلم الواجب؛ فلذلك حسن متى لم يقع على هذا الوجه.

فإذا صحت هذه الجملة، لم يجب فيمن لزمه النظر أن يكون ممن يتعذر عليه أن يخلو من قبيح. لأن الشك إن لم يكن معنى، فالحال بيّن في أنه يخلو من العلم والجهل جميعًا في تلك الحال، فيكون شاكًّا. وإن ثبت معنى، فيجب كونه حسنًا، لأنه مما قد يحسن في كثير من الأحوال. فإذا لم يمكنه، في تلك الحال، أن يفعل العلم وثبت في عقله قبح الجهل، فلا بد من كون الشك حسنًا لأنه لا سبيل له إلى التخلص منه أو لأنه قد فعله في حال لا تمكّن المعرفة وقد ثبت في عقله حسن الشك متى تعذرت المعرفة. فأما إذا حصل ناظرًا وعالمًا ثم اختار، مع تذكره للأدلة، فعل الشك فذلك قبيح.

[شُــــبهة]

فإن قيل: يجب على هذا أن يحسن منه، وقد أخلّ بالنظر في إثبات الأعراض في وقت وجوبه، ترك النظر المبني على هذا الظن، لأنه يتعذر عليه فعله على الوجه الذي وجب، كما يتعذر عليه فعل العلم والاعتقاد. فإذا حسن الشك عندكم، والحال هذه، فيجب أن يحسن ترك هذا النظر؛ وهذا يوجب أن لا يستحق العقاب إذا لم يفعل النظر حالًا بعد حال، وإنما يلزمه على ترك النظر الأول فقط.

وقيل له: إن الواجبات قد تترتب في الأداء على وجه متى لم يتقدم الأول لم يصح فعل الثاني، ولا يخرج الثاني من أن يكون كان واجبًا عليه بأن يفعل مقدمته. فأما إذا لم يفعل المقدمة، فإنه لا يصح أن يحكم بوجوبه عليه ابتداء، لأنه يوجب تكليف ما لا يطاق. لكن سقوط وجوبه على جهة الابتداء لا يخرجه من أن يكون كان واجبًا عليه على جهة البناء على غيره. كما أن فقد الطهارة يخرجه من أن يلزم الصلاة في تلك الحال، لأن أداءها

على شرطها يتعذر ولا يخرج من أن يكون كانت واجبة على جهة البناء على طهارة سابقة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إنه متى أخلّ بالنظر الأول، فتعذر ما بعده، أنه يستحق عقاب الإخلال بالكل في تلك الحال، أو يتزايد عقابه حالًا بعد حال في الاستحقاق.

[ردّ لأبي علي]

قيل له: إن شيخنا أبا علي، رحمه الله، في «نقض المعرفة»[١] أشار إلى أن هذا النظر بعظم ما يستحق به، كما لو ترك جميع النظر لعظَم ذلك. وظاهر هذا أنه يستحق جميع العقاب في تلك الحال، وإن كان قد منع من حسن اخترامه، إلا بعد مضي الأوقات التي ألزمه فيها النظر من حيث لا يجوز أن يريد منه الأفعال في أوقات ولا يبقيه فيها. ويبين ذلك من قوله: إن مع ترك النظر الأول لا يجب عنده أن يفعل ما بعده من النظر، ولا أن يترك فيجب أن لا يستحق الذم والعقاب إلا على ترك النظر الأول.

[مقالات لأبي هاشم في الشُّبهة]

فأما شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإن قوله في الجامع الصغير[٢] يدل على أنه لا يستحق جميع العقاب متى أخلّ بالنظر الأول، بل يستحق القدر الذي يرجع إليه وإن عظم من حيث ضيّع به سائر النظر، ثم يستحق حالًا بعد حال العقاب على الإخلال بكل نظر في الوقت الذي لو فعله لاستحقّ ثوابه.

وقال في «كتاب الأوامر»[٣] ما يدلّ على أنه يستحق جميع العقاب متى أخلّ النظر الأول، إذا كان المعلوم أنه يبقى إلى آخر الأوقات التي كان يصح

---

(١) هذا الكتاب مفقود.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ذكره أيضًا ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢. ويبدو أن القاضي قام بشرحه. راجع هنا ص ١٨٢.

(٣) هذا الكتاب لأبي هاشم، وهو مفقود.

منه فيها استيفاء النظر. ومنع[١] رحمه الله في كل موضع من جواز اخترامه، قبل مضي الأوقات التي كان يصح منه فيها إذا ما لزمه. والذي ذكره في الجامع الصغير هو الأوْلى، لأنه وإن كان يأخذ آلة بالنظر الأول لا يصح أن يبني سائر النظر عليه ويبتدئه. فليس بخارج من أن يكون كل نظر، من ذلك، يلزمه في وقت مخصوص؛ فيجب أن تكون العلّة العقاب على كل واحد منه يستحق في الحال التي لو فعله لاستحقّ الثواب. ولولا أن الأمر كذلك، لوجب أن يحسن منه تعالىٰ أن يخترمه وقد أخلّ بالنظر قبل مضي الأوقات عليه. لأنه قد حصل مستحقًّا للعقاب كما يحصل كذلك إذا مضت الأوقات كلها عليه، فكان يجب لو اخترمه تعالىٰ أن لا يكون العقاب بأن يكون ساقطًا لحصول المنع من قبله تعالىٰ بأوْلى من أن يكون ثابتًا لكونه مخلًّا بالنظر الأول.

[رأي القاضي في المسألة]

وقد بينّا في «شرح الجامع الصغير»[٢] القول في ذلك ومفارقته للسبب الذي من حيث تعلّق وجوده بوجود السبب جاز أن يستحق العقاب عليه في حال سبب القبح على أحد مذهبيه رحمه الله[١] في السبب والمسبب. وكل ذلك يبين صحة ما سأل عنه.

[شُـــبهة]

فإن قال: ما قولكم في الجهل الذي يفعله المكلّف قبل التكليف، والاعتقاد الذي يقوم عليه؟ أتقولون بقبح جميعه، لأنه ليس يعلم، أو قد يحسن منه ذلك؟ فإن حسن فيجب أن ينقض قولكم: إن الاعتقاد يقبح إذا لم يأمن المعتق من كونه جهلًا، ويلزمكم مثله في الخبر الواقع منه أن يحسن مع تجويز كونه كذبًا.

قيل له: إن الصدق من الخبر إذا قبح من حيث لا تأمن كونه كذبًا، فيجب أن يختص بذلك التابع، لأن هذا المعنى إنما يصح فيمن يعرف قبح الكذب، فإذا لم يأمن كون هذا الخبر بصفة القبيح قبح منه الإقدام عليه، وذلك

(١) أي أبو هاشم.

(٢) كتاب له مفقود. وورد سابقًا الحديث عنه.

لا يتأتى في الصبي. وكذلك القول فيما يقبح من اعتقاد الشيء على ما هو به، لأنه لا يأمن كونه جهلًا، فأما نفس الجهل والكذب فإنهما يقبحان لما اختصّا به من هاتين الصفتين، فيجب قبحهما من كل أحد؛ وإن كان الصبي لا يستحق الذم بهما كالبالغ لأنه فقد علمه بقبحهما يخرجه من أن يتمكن من التحرّز منهما. فإذا صح ذلك، حسن من الصبي الخبر والاعتقاد إذا لم يكن كذبًا ولا جهلًا متى لقيه المحق لأنه كالمحمول عليه. فكما أن حركاته قد تحسن متى حمله عليها البالغ لغرض صحيح، فكذلك القول في هذا الخبر والاعتقاد. فأما إن حمله على ذلك من لا بصيرة له، وإن كان محقًّا في اعتقاده لكنه مقلد، فيجب أن يقبح فعلهما كقبح فعله. فأما المبطل إذا لقيه ذلك، فهو قبيح لا محالة، لأنه جهل وكذب. وقد بينّا في أول هذا الكتاب أنه يحسن منا حمل الصبي على الصلوات ويُعْرض عليها؛ فكذلك لا يمتنع مثله في الخبر والاعتقاد على ما بيّناه. لكن ذلك الاعتقاد إذا ثبت في قلبه ثم صار بصفة المكلّف، فإنه يلزمه أن يزيله إذا كان جهلًا. فأما إذا كان معتقده على ما هو به، فعلى قول مَن يجوّز حصول النظر معه لا يلزمه أن يبقيه. ومتى فعل النظر وتولّد له العلم صار ذلك الاعتقاد علمًا، على قول مَن يقول في التقليد: إنه يصير علمًا؛ ويبقى على حاله، على مذهب مَن يخالف القول الأول. فأما على قول مَن يقول: إن النظر يجب أن يقارنه تجويز كون المدلول على الصفة وخلافها، فلا بد من أن ينفي ذلك الاعتقاد عن نفسه، إلا أن يكون في حكم الظن في أنه لا يمنع من هذا التجويز. هذا كله إذا قيل ببقاء الاعتقاد. فأما إذا لم يقل بذلك، فالكلام ظاهر؛ لأنه إذا بلغ حال كمال العقل يلزمه أن يفعل الاعتقاد عن نظر، وأن لا يجري في هذا الوجه على الطريقة الأولى التي كان يقدم فيها على الاعتقاد على جهة التقليد.

[٦ ـ] **مسألة**: فإن قيل: خبرونا عمن اعتقد الشيء بغير حجة، هل يلزمه أن يقلع عنه أم لا؟ فإن قلتم: يلزمه، فهو لا يعلم بطلانه ولم يأمن فيما دخل فيه أن يكون بمنزلة ما خرج عنه. وإن قلتم: لا يلزمه ذلك، لزمكم تجويز الإقامة عليه. وهذا يوجب أن يكون لسائر المعتقدين على اختلافهم التمسك بما هم فيه، وإن تضادت اعتقاداتهم؛ ويوجب أن لا يكون النظر واجبًا، وأن يستغني عنه في معرفة الحق.

قيل له: قد بيّنا أنه لا يخل أن يقيم المعتقد على الاعتقاد الذي لم تسكن نفسه إليه ولم يفعله على وجه يحسن. ولا فرق بين مَن جوّز له الإقامة عليه وإن لم يأمن من كونه جهلًا ولا وقع على وجه محسن، وبين مَن جوّز له أن يبتدىء بمثل هذا الاعتقاد، وأن يفعل الخبر على وجه لا يأمن كونه كذبًا. وقد بيّنا أن العلم يبين من غيره بما يجده العالم من سكون النفس، فإذا تأمل المعتقد حاله وجده غير ساكن النفس، فيجب أن يزول عن اعتقاده وأن يعلم قبح ثباته عليه.

[رد لأبي علي]

وقد ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن مَن هذا حاله لا بد من ورود الخواطر عليه، على وجه يخاف من الإقامة على اعتقاده ويخشى من ترك النظر، وعلى ما قدمناه، يلزمه أن يقلع عن هذا الاعتقاد لانتفاء سكون النفس إليه، وإن لم ترد عليه الخواطر. وقد بيّنا، من قبل، أنه يعلم من حال سكون النفس إلى ما يعتقده قبل أن يعلم العلم وأحواله، فيصح على هذا الوجه أن يلزمه في الابتداء الثبات على ما تسكن نفسه إليه والزوال عن خلافه من الاعتقادات. وليس لأحد أن يقول: يجب أن لا يلزمه أن يزول عن اعتقاد إلا بعد أن يثبت عنده من حال العلم أنه إنما كان علمًا لسكون النفس إليه، وأن ما عداه يقبح لأن النفس لا تسكن إليه. وليس أن يقول: إذا كان قيل: الاستدلال على حال العلم يجوّز فيما سكنت نفسه إليه من الاعتقاد أن يكون مبطلًا فيه، فيجب أن يكون المحق كالمبطل، وذلك لأن سكون نفسه يقتضي ثباته على ما هو عليه، وإن جوّز ما ذكرته؛ كما أن علمه بالمنافع يقتضي ثباته عليها، وإن جوّز فيها المضرّة العظيمة. وليس كذلك حال الباطل، لأنه إذا لم تسكن نفسه إليه صار حاله كحال الجاهل والكاذب والمقدم على خبر لا يأمن من كونه كذبًا، وحلّ محل ما يعلمه ضررًا في أنه وإن جوّز فيه منافع كثيرة يلزمه الاقلاع عنه. ولولا صحة ما ذكرناه، لوجب أن لا يكون بأن يستحسن الإقدام على اعتقاد فاسد بأولى من أن يستحسن الإقدام على سائر الاعتقادات الفاسدة؛ وهذا كالمتضاد. وليس كذلك حال ما تسكن نفسه إليه، لأنه إنما يقدم عليه على

ترتيب مخصوص، ولا يؤدي تجويزنا له أن يقدم عليه إلى أن يقدم على المتضاد.

[٧ ـ] **مسألة**: إن قيل: إن كانت المعرفة واجبة عند كمال العقل؛ فهلا صح أن يفعلها العاقل في تلك الحال كسائر الواجبات؟ وهلا تبينتم بتعذّر فعلها عليه على أنها متعذرة أبدًا؟

قيل له: قد بينّا من قبل أن العلم من الواحد منا يقع عن نظر أو ذكر النظر، وفي ابتداى حال التكليف لا يقع إلا عن النظر. وقد بينّا أن النظر يولّد العلم في الثاني ويخالف غيره من الأسباب، فلذلك لا يصح في ابتداء كمال العقل أن يفعل العلم لحاجته في فعله إلى سبب يولّده في الثاني وإن اتفق في ذلك العلم أن يحتاج فيه إلى مقدمات من حيث لا يعرف الأدلّة عليها باضطرار، فإنه يحتاج إلى أوقات كما يحتاج في الإصابة إلى أسباب ومقدمات لكي تتولد عنها. ولو جاز التعلق بذلك في إخراج المعرفة أن تكون واجبة، لجاز للمجبرة أن يتعلقوا بمثله في أن القدرة مع الفعل ليصح وجود الواجب في الحال.

[شُـــبهة]

فإن قال: فهل يعرف المكلف، إذا كان النظر والمعرفة واجبان عليه، وقت وجوبهما، حتى يفصل بينه وبين غيره من الأوقات؟ ويعرف ذلك على التفصيل، فإن لم يصح ذلك فيه، فيجب خروجهما من كونهما واجبين.

قيل له: إن القادر قد يلزمه الفعل وإن لم يعرف على التفصيل وقته إذا عرف ذلك على الجملة؛ وهذه قضية سائر الواجبات، وكما لا يجب أن يعرف الواحد منا أجزاء الفعل الواجب على التفصيل، وإنما يجب أن يعرف صفته مجملًا، فكذلك القول في وقته. فكأنه قيل له عند ورود الخاطر وحصول الخوف: افعل النظر في طريق معرفة الله حالًا بعد حال، ولا تعدل عنه مع التمكن منه، فأما أن نكلّف التحديد في ذلك، فبعيد. وبمثل هذا يسقط قولهم: إذا لم يكن للنظر والمعرفة وقت محدود، فكيف نفصل بين المقصر فيهما

والمؤدي لهما؟ وذلك لأنه، كما يعرف من نفسه ذلك على الجملة، عرف حال غيره فيه؛ وإذا لم يعرف حال غيره، لم يؤثر ذلك في تكليفه.

[مسألة لأبي الهذيل]

على أن هذه المسألة لأبي الهذيل، وهي عائدة عليه في قوله: إنه كلّف العلم عند مشاهدة الأدلّة، لأنه يلزمه أن يعرف وقت ما كلّف على التحديد حالًا بعد حال. فما نقوله في ذلك فهو قولنا فيما ألزمناه، وهي أيضًا لازمة لكل مَن يقول بالتكليف لأن أفعال الجوارح كأفعال القلوب. وإن صح وجودها، وإن لم يعرف المكلّف وقتها على التحديد، فكذلك القول في تكليف العلم وأفعال القلوب.

[شُــــبهة]

فإن قيل: إن هذا القول يوجب عليكم أن لا مهلة في النظر.

قيل له: إن أردت بالمهلة أن له وقتًا يعرفه المكلّف على التحديد، فليس الأمر كذلك؛ وإن أردت بذلك أن له وقتًا ممتدًا موسعًا كوقت الصلاة، فليس كذلك لأنه مضيق للوجوب؛ وإن أردت بذلك أنه مخيّر في أي وقت يفعله فباطل؛ وإن أردت بذلك أنه لا يلزمه أن يفعل ذلك في الوقت الثاني أو الثالث، وإنما يلزمه على الوجه الذي يضبط فعله ويفصل فيه بين أن يكون مقصّرًا وبين خلافه، فصحيح. ولذلك لا يتعذر عندنا أن تختلف أحوال المكلفين في ذلك، فيكون تكليف الذكي بخلاف تكليف البطيء، على ما قدمناه، وهذا ظاهر.

[٨ ـ] **مسألة**: فإن قيل: إذا ثبت أن الإنسان قد يكون على مذهب يعتقد صحته ويناضل عنه، ثم يرجع إلى ضده ويتمسك به كتمسكه بالأول، فهلا كان ذلك سبيلكم في كل مذهب تعتقدونه وتصيرون إليه؟

وفي ذلك زوال الثقة بالنظر والمعرفة.

وربما قالوا: قد نجد الرجل يعتقد المذهب ويحتج له ويحامي عنه ويطعن على خلافه ثم يعدل عن ذلك إلى ضده ويحتج فيه بما كان يدفعه من حجة المخالف ثم يترك ذلك ويرجع إلى القول الأول.

وكل ذلك يبين أن اعتقاد المذهب بحسب الطبائع وبمنزلة استجلاء الصورة، وذلك يقتضي أن لا حقيقة للنظر والمعرفة وأنه لا تجب الثقة بهما.

وربما قوّوا ذلك: بأن الواحد منكم يرجع عن قوله، وقد كان جوابه لمن قال له: ما تؤمنوا أن تكونوا على باطل، إني قد استشهدت الضرورات.

[جواب أبي هاشم على شُبهة الانتقال من مذهب إلى آخر]

واعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، أجاب عن ذلك بأن الانتقال من المذهب[١] على ما يدل على فساده، ولا الإقامة عليه على صحته. لأن العاقل قد ينتقل من الحق إلى الباطل، ومن الباطل إلى الحق، ومن الباطل إلى الباطل؛ فكيف يُستدل بذلك على صحة مذهب أو فساده؟ وكيف يُقدح بذلك في النظر وما يتولد عنه؟ قال: وإنما يفصل بين الحق والباطل سكون النفس إلى معتقد الاعتقاد؛ ولا أحد ينتقل من باطل إلى حق إلا ويعلم أن نفسه لم تكن ساكنة إلى ما كان يعتقده، إما باضطرار أو بالتأمّل. وإنما يخفي الحال في ذلك على المقلد لأنه لا يعلم شيئًا مما يعتقده ولا يفصل بين الحق والباطل، فإن اعتقد الحق قارب حالُه حالَه إذا اعتقد الباطل. وهذا الذي قاله بيّن، وإن كان المقلّد لا بد من أن يعلم نفسه غير ساكنة إلى ما يعتقده ويفصل بين حاله في ذلك وحاله فيما يعلمه من الأمور، لأنه لا فرق بين أن يعرف بين هاتين الحالتين أو بين العلم المكتسب والاعتقاد الفاسد؛ ولذلك تتوجه عليه الحجة كتوجهها على من جانب التقليد وأخذ في طريق النظر. قال رحمه الله[٢]: واحتجاج المنتقل من الباطل إلى الحق بما كان يحتج به، فإنه غير بعيد؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون قد نظر فيما يحتج به في فساد ما كان يقوله وفي صحة ما انتقل إليه، ثم تبين له؛ ويجوز أن يعلم الحجة ويعاند، وإن كان طريقة العباد لا تصح إلا على عدد يسير؛ ولا بد من أن يظهر من المبطل ما يدل على أنه غير واثق بما يعتقده، ومن المحق ما يدل على ثقته بذلك، وإن كان لا يجب أن يعلم المعتقد للحق أن ما اعتقده صحيح، لأنه

---

(١) المذهب: اعتقاد يستمرّ عليه صاحبه على جهة التديّن. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) أي أبو هاشم.

يحتاج إلى أن يستدل على ذلك بسكون نفسه إلى معتقده على ما تقدم، وإن لم يستدل كان ساكن النفس إليه ويلزمه الثبات عليه، وإن لم يعلم كونه محقًّا. وبيّن مفارقة المذاهب للشهوة بأن الشهوة لا تشتبه الحال فيها، فيعلم أنه كان مشتهيًا لما عدل عنه واشتهى خلافه، ولا يجوز أن يعلم أن ما اعتقده من قبل حق والذي هو عليه الآن كمثل. على أن الواحد منا كما يجوز عليه الخطأ قد يجوز عليه الصواب، فقد يجوز أن يخطىء في الانتقال عن المذهب إلى غيره ويجوز أن يصيب فيه، فكذلك القول في الإقامة على المذهب وصارت الاعتقادات في هذا الوجه بمنزلة أفعال الجوارح التي قد نخطىء فيها ونصيب، وفي الانتقال عنها والإقامة عليها، فكما أن ذلك لا يوجب في هذه الأفعال أن لا يوثق بالصواب فيها، فكذلك القول في الاعتقاد. فإذا بطل أن يدل الثبات على المذهب والانتقال عنه على فساد أو صحة، فالواجب أن يرجع في ذلك إلى ما قدمناه من سكون النفس، لأنه الذي به يأمن الخطأ. ألا ترى أن السوفسطائية لما طعنت في العلم بالمدركات، أجبناها بأن الشُّبهة وإن دخلت في بعضه فسكون النفس يفصل بين ما نعلمه وبين ما يشتبه الحال علينا فيه. وقد يعتقد مذهب أصحاب التجاهل ويعدل عنه ولا يوجب ذلك أن لا يوثق بفساد قولهم، بل يجب ذلك فيه بأن يرجع إلى سكون النفس. فكذلك القول في سائر المذاهب.

فأما الكلام فيما به تقوم الحجة على المبطل للمحقق، وما يجب اعتباره في التفرقة بين المحق والباطل من سكون النفس، وأن المحق لا بد من أن تسكن نفسه إلى ذلك، والمبطل يعلم نفسه غير ساكنة، ويعلم المحق أن ما هو عليه إذا كان حقًّا فيجب أن يكون خلافه باطلًا، وسائر ما يتصل بذلك؛ فقد بنيّاه من قبل، فلا وجه لإعادته.

[جواب أبي علي في المسألة نفسها]

وقد ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، في جواب هذا السؤال أن الرجوع عن المذهب لا يدل على فساده؛ كما أن الإقامة عليه لا تدل على صحته، لأنها لو دلّت على ذلك لوجب كون المذاهب المتضادة صحيحة إذا أقام معتقدوها

عليها. قال رحمه الله[١]: وجواز الانتقال عن المذهب والثبات عليه لا يقتضي صحةً أو فسادًا، لأن ما علم باكتساب لا يمتنع الرجوع عنه عند شُبهة، كما لا يمتنع الرجوع عن الباطل إلى الحق. قال[١]: وإنما نعلم أنا لا نرجع عن ذلك أو نرجع عنه بالسمع، وإلا فالجواز قائم؛ ولا يصح أن نعلم فساد ما اعتقدنا صحته إذا كان صحيحًا، ولا صحة ما علمنا فساده لما فيه من انقلاب العلم جهلًا، وإن صح أن نتبين بطلان الباطل ونعرف أن ما اعتقدنا فساده صحيح. قال[١]: فيجب الرجوع في صحة الصحيح من المذاهب وفساد الفاسد فيها إلى الدليل، دون اعتبار الثبات عليه والانتقال؛ ويجب على السائل بعد إفساد السؤال أن يسأل عن قول قول، لنبيّن له صحته بسلامته من الانتقاض وزوال الاعتراض فيه. قال[١]: وإنما يعلم الصحيح من الفاسد بأن يكون قد بنى على علم للاضطرار، ولم تتناقض فروعه، ولا صح حصول ما يوجب بعض ما بنى عليه من الأصول، ولا يقدح فيه إلا بما يصح الخروج منه، فيعلم بهذه الوجوه صحة المذهب وأما ما بنى على الدعوى أو على الضرورة على وجه لا يصح عليه، أو انتقضت فروعه، أو حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض، أو تعذر دفع ما يعترض به فيه، فيجب القضاء بفساده.

[الفصل بين صحيح المذهب وفاسدها يقوم على سكون النفس عند القاضي]

فعلى هذا نقول في الفصل بين صحيح المذاهب وفاسدها دون الثبات عليه والانتقال. وقد بينّا من قبل أن الأولى الاعتماد على سكون النفس، على ما بيناه، وأن هذه الطريقة وإن أمكن فيها من المناظرة وبيان طريقة الأدلة ما لا يمكن في سكون النفس، فإنه لا بد فيه من الرجوع إلى النفس في كثير منه.

[مقالة لأبي علي]

قال رحمه اللّه: ويلزم على قود هذا السؤال أن لا نعتقد مذهبًا فيما اختلف العقلاء فيه، لأنه لا شيء منه إلا ونجوّز فيه الرجوع والانتقال، بل

(١) أي أبو علي الجبّائي.

يجب أن لا نشك في ذلك لجواز الرجوع في الشك، ولا نعتقد بطلانه لجواز الرجوع في ذلك، ولا نعتقد فساد النظر على ما ذهبوا إليه لجواز الرجوع في ذلك؛ وهذا يوجب علينا ما لا يصح بأن يخلو من العلم والاعتقاد والشك، وهذا ظاهر وإن كان لا بد من بنائه على صحة العلوم. والسائل فيها طعن لأنه قال: وذلك يؤدي إلى وجوب ما لا يصح فعله، والعلم بأن مثل ذلك لا يجب أو تجب طريقه للاكتساب. وكل ذلك بيّن، إلا أن يقول السائل: إنما توصلت بالسؤال إلى التشكيك، وإلى أنه لا طريق يُعرف به الحق، وإن كنت لا أدفع أن في المذاهب حقًّا وباطلًا. ولكنه إذا تعلق بذلك عاد الحال فيه إلى دعائه أنه لا دليل على ذلك. فيجب أن يسأل للأدلة على المسائل، لنبيّن له الحال فيها.

[مقالة أخرى لأبي علي]

قال رحمه الله[١]: يجب أن لا يبقوا على هذه العلة بصحة ما اعتقدوه من فساد النظر، لجواز الانتقال فيه، ولجواز رجوع هذا المستدل عن هذا الاستدلال إلى خلافة؛ ومتى ادّعى الثقة في ذلك، وإن جوّز فيه الانتقال، كان لمن خالفه ادعاء مثله في سائر المذاهب. وقال رحمه الله: أليس لو كان ما تركناه من المذاهب هو القول بجواز كون الجسم في مكانين ودخول العظيم في الصغير، ثم اعتقدنا استحالة ذلك، كنا على ثقة من صحة الثاني وفساد الأول؛ فهلا جاز مثله في سائر المذاهب، وإن افترقت أحوالها في الوضوح والغموض؟ وهذه الجملة قد تثبت فساد السؤال.

[ما أجاب به أبو القاسم]

فأما ما أجاب أبو القاسم[٢] رحمه الله، في أول المقالات[٣] من أن السائل عن ذلك أن تقرر عنده حق ما، فالسؤال ينقلب عليه في ذلك الحق؛ وإن كان سوفسطائيًا، فالجواب ما نبينه عليهم. وقال: فإن قيل: فما قولكم

(١) أي أبو علي الجبّائي.

(٢) هو أبو القاسم الكعبي البلخي. وقد مرّت ترجمته سابقًا.

(٣) هو كتاب له مفقود. ذكره ابن النديم في الفهرست.

في السائل إذا كان شاكًا لا يعلم ما الصواب من هذين المذهبين؟ قيل له: لا يخلو أحد من اعتقاد شيء ما في دين أو دنيا، وإن شك فيما ذكرته فالسؤال ينقلب عليه.

وبعد، فإذا بينّا خطأ السوفسطائية، لم يبق إلا الإقرار بحق مّا، والسؤال يسقط به، فواضح في المعارضة[1]، وإن كان للسائل أن يقول: إني أثبت كل ما يعلم باضطرار من الأمور وأفارق السوفسطائية في ذلك. ولا أجوّز الانتقال فيما أعتقده وكل ما يجوز فيه الانتقال أقدح فيه، فلا ينقلب عليه السؤال؛ وكما لا يجب، على مذهب السوفسطائية، إذا لم أعتقد في أمور الدنيا القطع عليها لأنه لا دليل عليه، فكذلك لا يلزمني مثله في الديانات. فلو قال قائل في النظر في أمور الدنيا: إنه يوجب العلم؛ فقيل له: لو كان كذلك لم يصح فيه الانتقال والاختلاف؛ فدفع ذلك بأن قال: إن هذا السائل ينقلب عليه سؤاله، لأنه لا بد من أن يثبت حقًا ما؛ لبُطل هذا القلب؛ فكذلك ما قاله. وللسائل أن يقول: إني قصدت التشكيك بهذا السؤال، ولست بذي مذهب، فتلزمني المعارضة؛ ولو اعتقدت مذهبًا، ولزمني فيه المعارضة، لكان أكثر ما فيها أنها تؤذن بفساد قولي، كما اقتضى السؤال فساد قولكم؛ فكيف يصح أن تجعلوا الجواب عن السؤال ما ذكرتموه؟

[إبطال شيوخ القاضي الاعتماد على المعارضات]

ولذلك أبطل شيوخنا الاعتماد على المعارضات وجعلوها في حكم التأكيد والإيضاح. والكلام فيما يتعلقون به من أن الإنسان قد يحتج في المذهب ويقبل فيه بعلة، ثم يعدل عنها ويقبل بخلافها، فيجب أن يكون ذلك في حكم ما يستطيبه ثم تنفر نفسه منه، بمنزلة الكلام في الانتقال في المذاهب في أن الانتقال عنه والثبات عليه لا يدل على فساد أو صحة وإنما يفصل بين فاسده

---

(١) المعارضة: مقابلة الخصم بما يظهر عنده أنه يقول بمثل ما يقول إما السائل أو المُجيب. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٦). هو مساواة الخصم في دعواه أو حجّته وممانعته من صحة كلامه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٨). المعارضة هي مقابلة دليل بدليل. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣٠).

وصحيحه بسكون النفس، على ما قدمناه. ويلزم على هذه الطريقة إذا كان السوفسطائي والسُّمَني[1] يثبتان على العلّة، ومَن خالفهما قد ينتقل في خلاف قولهما من علّة إلى علّة وحجة إلى حجة، أن يوجب ذلك فساد العلم بالضروريات. وكل مَن اعتقد مذهبًا أو قال بالشك فهذا السؤال ينقلب عليه؛ فإن دفعه عن نفسه بأن المعارف ضرورة أو بالطبع أو بالإلهام، اتجه عليه السؤال في نفس هذه المذاهب، كما ألزمناه في سائر المذاهب. فإن دفع ذلك بادعاء الدليل، فهو الذي نعتمده في دفع هذا السؤال، ويصير الكلام متعلقًا بأعيان المسائل.

[٩ ـ] **مسألة**: إن قيل: إذا كان اعتقاد الحق باكتساب، وكذا اعتقاد الباطل، والمحق والمبطل عند كل واحد منهما أنه منصب وساكن النفس إلى قوله، وكل واحد منهما معتمد في النظر ومستشهد للضرورات؛ فبماذا يأمن المحق من الخطأ ويعلم المبطل بطلان ما هو عليه؟

قيل له: قد بينّا، من قبل، أن المحق يختص من سكون النفس ما لا يحصل للمبطل؛ وبينّا أن المبطل يعلم من نفسه زوال سكون النفس إما باضطرار أو بتأمل، ويعلم أن من هذا حاله يلزمه أن يقلع عما هو عليه إلى اعتقاد تسكن النفس إليه؛ وذكرنا ما يعتمد عليه شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أنه يفصل بين الأمرين بالأدلّة، لأن المحق لا يردُ عليه من قِبل الخاطر ولا من قِبل المناظر ما لا يجد له دفعًا ويطعن في معتقده، وليس كذلك المبطل. وبيِّن أن المذاهب إذا كثرت، فيجب على السائل إذا أراد الوقوف على ما به يفصل بين الحق والباطل فيها أن يعين المسائل، ويعلم أن ما بنى على علم للاضطرار، وسلمت فروعه من الانتقاض، ولم ينقض ما بنى عليه من الأوصول، ولا لزم على قوده ما لا يمكن دفعه من وجوه الطعن، فهو بخلاف ما بنى على الدعوى وحصل فيه انتقاض. وقد تقدم القول في أن الأولى في الفصل بين الأمرين أن يُرجع إلى سكون النفس دون غيره.

---

(١) السمنية: قوم بالهند، دهريون قائلون بالتناسخ، وينكرون وقوع العلم بالأخبار (القاموس المحيط).

[١٠ ـ] **مسألة**: فإن قيل: لو لزم إذا انقطعنا في مناظرة أن نترك المذهب لوجب، إذا انقطعنا مخالفٌ آخر في المذهب الثاني، أن نتركه ونعود إلى الأول، وذلك يوجب أن لا نعيد المناظرة ولا نوثق بحجة ولا بإيراد طريقة النظر، وأن تكون الحجة كالشُّبهة في ذلك. وربما قالوا: إذا كان جميع ما يعلم عندكم بالنظر يصح أن ينقطع فيه المعتقد ويجوز ذلك فيه، لم يخل إذا انقطع فيه من أن يلزمه تركه أو لا يلزمه ذلك. فإن لزمه تركه وجب أن يعرّى من كل مذهب، لأن انقطاعه فيها أجمع يجوز. وإن قلتم: لا يلزمه تركه، لزمكم في المبطل والمحق أن يبنيا على الاعتقاد ولا يزُولا عنه، وإن ورد عليهما ما لا مدفع له.

قيل له: إن الانقطاع وخلافه كالانتقال عن المذهب والثبات عليه، والانتقال من علّة إلى علّة، في أنه لا يقتضي في المذهب صحة ولا فسادًا. وذلك أن الانقطاع قد يكون لأمور لا تقتضي فساد قوله من قصور في العلم أو ذهاب عن الطريقة في الاستدلال أو قلّة بصيرة تدفع ما ورد عليه، إلى غير ذلك. فكيف يقال: إن الانقطاع في المذهب يدلّ على فساده، مع علمنا بأن المذهبين اللذين لا بد من كون أحدهما حقًّا نحو حدوث الأجسام أو قدمها يصح في كل واحد منهما من الانقطاع ما يصح في صاحبه؟ وكذلك القول في مذهب أصحاب التجاهل ومَن ينفي الحقائق ومذهب مَن خالفهم في ذلك، فإذا ثبتت هذه الجملة، فالواجب إذا ورد عليه من خصمه ما لا يتأتى لدفعه وهو ساكن النفس إلى مذهبه أن يتوقف في ذلك ولا يزول عما علم حقًّا، إلا أن تقدح الشُّبهة التي أوردها الخصم في دليله فيجب أن يبتدىء فينظر ليعرف الحق من الباطل. وقد بينّا، من قبل، ذلك مفصلًا. وما قدمناه من أن هذا الكلام يرجع على السائل ويلزمه أن لا يقول بفساد النظر لجواز أن يقطع فيه، ولا يتعلق بهذا السؤال لجواز هذا المعنى فيه، وأنه لا يصح أن يلتجىء إلى الإلهام والضرورة، إلى سائر ما قدمنا ذكره، يفسد هذا السؤال؛ فلذلك لم نُعِدْه.

وقد قيل في جواب ذلك: إن المناظر إذا لم يكن من أهل النظر لم يجز أن يتعرض لمناظرة المخالفين. ومتى فعل، فمن قِبَل نفسه أتى، فالحق ظاهر،

وإن كان من أهل النظر والتقدم فيه فلن يغلبه المخالف. وهذا صحيح، لأنه ليس للضعيف أن يتعرض للنظر، ويبعد في المتقدم أن ينقطع. لكن للسائل أن يقول: أليس المقدم في العلم قد يجوز عليه الانقطاع على بعض الوجوه، فلا بد من بلاء لأنا نعلم جواز ذلك على المحق، وقد جرى ذلك ووجد في الأزمنة المفترقة؟ فنقول: إذا جاز ذلك، فمسألتي ثابتة. وله أن يقول في الضعيف: إنه وإن لم يخل له التعرض فقد يفعل وينقطع، فالمسألة فيه قائمة؛ فجوابها إذن ما تقدم.

[١١ ـ] **مسألة**: إن قيل خبرونا عن المسترشد الذي لا يعلم شيئًا من المذاهب، ووجد مذاهب متباينة، وكل فريق يدعوه إلى ضد ما يدعوه إليه الفريق الآخر، ما الذي يلزمه؟

قيل له: إن الذي يجب عليه العدول عن اتباع القائلين بالمذاهب والأخذ في النظر في الأدلّة، ليعلم الصحيح مما يلزمه. وإنما يكون للمسألة معنى إذ قلنا بتقليد الفرق، فأما ونحن نعوّل على النظر وحصول البصيرة، فالسؤال ساقط. ومتى قال هذا الرجل إلى قول فريق، أو سبق إلى اعتقاد بلا حجة، فقد أخطأ فيما تعاطاه. ويلزمه الأخذ في النظر والتعويل على ما تسكن نفسه إليه دون غيره، على ما قدمناه. وهذا السؤال على سائله يرجع فيما اعتقده من المذاهب، على ما رسمناه من قبل.

[الباب الثاني]

الجنس الثاني من الكلام في النظر

يدخل في هذا الجنس أن فعل النظر مقدور للعبد وكذلك المعرفة، وأن وجودهما من جهة العبد يصح لأنه لا مانع يمنعه من فعلهما، وأن الوجه الذي من حقهما أن يوجدا عليه مما لا يتعذر من العبد، وأنه يصح أن يعرف منهما أو من أحدها ما يحسن معه أن يكلف، وأنه تعالىٰ يصح أن يكلفهما العبد ويحسن في الحكمة.

فصل في ذكر الدلالة على أن العبد يقدر عليهما[1]

اعلم، أن أحد ما يدل على ذلك ما قد بيّناه فيما تقدم، لأنا قد دللنا على أن من حق النظر أن يولّد المعرفة، وبيّنا أن من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب، وصحة ذلك تقتضي كون المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولّد لها من فعله.

[شُــبهة]

فإن قال: فمن أين أن النظر من فعله أولًا، ليصح ما ذكرتموه؟

قيل له: الذي يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعي العبد وبحسب قصده وإرادته، على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدئها. فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلًا له، فكذلك القول في النظر. وقد دللنا، من قبل، على أن العبد قادر عليه في الحقيقة، في باب المخلوق[2].

---

(١) عليهما: أي النظر والمعرفة كما ذكر المؤلّف في الفهرس.

(٢) راجع الجزء الثامن من هذه الموسوعة.

[شُــــبهة]

فإن قيل: ومن أين أن النظر يقع بحسب الدواعي مع أنها كالنظر في أنهما من أفعال القلوب، ولا يحصل له العلم وبأن أحدهما يقع بحسب الآخر باضطرار؟

قيل له: إنا قد بينّا أن الدواعي يرجع بها إلى الاعتقادات والظنون، وذلك مما نعرفه من أنفسنا وغيرنا؛ لأنا نضطر إلى أن زيدًا يعتقد في الشيء نفعًا أو دفع ضرر، فيكون اعتقاده هذا داعيًا إلى الفعل. وإذا صح أن نعرف ذلك من حاله، فيما نعلمه من حركاته وتصرفه الظاهر، فكذلك قد نعلم ذلك في النظر. ولو لم نعرف ذلك من الغير، يصح أن نعرفه من أنفسنا، ولوجب متى علمنا أن نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعي أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه من حال سائر تصرفاته في وجوب كونه فعلًا لنا. ومتى ثبت العلم بذلك من حالنا، وجب أن يكون ذلك حكم غيرنا، لأن هذا الباب مما لا يجوز أن تختلف فيه أحوال القادرين. ولهذا نعلم من حال غيرنا فيما أتى وبدر من أفعال القلوب مثل ما نعلمه من حالنا في هذه الوجوه. وليس النظر مما يتعذر وقوعه على جهة الابتداء، فيحل محل كثير من المسببات في أن هذه الطريقة ربما لم تسلم فه ولم تصح، بل هو مما يبتدئه الإنسان ويفعله بحسب دواعيه على الحد الذي يفعل ما يبتدئه من التصرف، فتجب سلامة هذه الطريقة فيه.

[شُــبهة]

فإن قال: إن النظر وإن كان حاله ما ذكرتم، فكيف تصح هذه الطريقة في المعرفة، وأنتم قبل إيجادكم لها لا تعرفونها ولا تميزونها من غيرها، فلا يصح أن تفعلوها بحسب الدواعي؟

قيل له: إن الطريقة إذا أوجبت كون النظر فعلًا للعبد فإنما يعلم أن المعرفة الواقعة عنه فعلًا له، من حيث ثبت بما قدمناه من قبل أن المعرفة تتولد عن النظر، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر. وقد بينّا أن المعرفة تقع بحسب النظر وإنما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد، وأنها لو لم تثبت متولدة عنه لم يجب أن يكون حالها في وجودها ولا في وجودها بحسب النظر

على الحد الذي عرفناها عليه. وبيّنا أنه لا وجه يمكن أن يقال لأجله أنها توجد عند النظر إلا ما قلناه، لأنه ليس بطريق لها كالإدراك والخبر، ولا هو مما يُكسب الناظر حالة تقتضي أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعي إليها أولى من غيرها؛ فلا وجه لوجوب وجودها عند النظر، إلا كونها متولدة عنه. فكما يجب في سائر المتولدات عن الاعتماد وغيره أن يكون من فعلنا ومقدورًا لنا، فكذلك يجب في المعرفة إذا كانت تتولد عن النظر.

[استدلال لأبي علي]

وقد استدلّ أبو علي، رحمه الله، على ذلك بأنها لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادرًا على أضدادها من الجهل والشك، فلما ثبت قدرة العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرًا على المعرفة. لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على حسن ضده، وذلك مما بينّاه في باب الاستطاعة من قبل. وبيَّن رحمه الله[1] أن العبد يقدر على هذه الأمور، بأنه لا شيء يصح أن يعتقد إلا ويمكن للإنسان إذا لم يكن هناك منع أن يعتقده على ما ليس به على بعض الوجوه وأن يظن فيه خلاف ما هو عليه، وأن يشك في حاله. وإنما يمتنع ذلك فيما نعلمه باضطرار، لأن العلم كالمنع من ذلك، فأما فيما سواه فممكن. وإذا صح ذلك، وكان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، ولا بد من كونه ضدًا للجهل وغيره، فيجب كون العبد قادرًا عليه.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس في جملة ما يضاد العلم السهو، ولا يجب كون العبد قادرًا عليه؟ فما الذي يمنع من أن لا تكون المعرفة مقدورة للعبد، وإن قدر على الجهل والشك؟

قيل له: قد بينّا في باب المخلوق الكلام في ذلك، وأن الصحيح في السهو أنه ليس بمعنى يضاد العلم على وجه. فإذا ثبت ذلك، صحت الدلالة وزال القدح بما ذكرته عنا. وإن كان لأبي علي، رحمه الله، أن يقول: إن مضادة

(١) أي أبو علي الجبّائي.

السهو للعلم والجهل على خلاف مضادتها للآخر، لأنهما قد اشتركا في أنهما اعتقادان وأنهما يتناولان المعتقد على وجهين، أحدهما بالعكس من الآخر، فيجب أن يكون القادر على أحدهما قادرًا على الآخر. وليس كذلك حال السهو لأنه لا يدخل في باب الاعتقاد، بل يخرج المكلّف من أن يصح منه إخطار الشيء بباله، فحلّ محل ما يخرج القلب من احتمال الاعتقاد؛ ويفسده في أنه لا يجب كون العبد قادرًا عليه. ولذلك تتعذر، مع السهو، الأحكام التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة والنظر وما شاكلها؛ كما يتعذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام. فصار السهو كالمغير لحال العلم عما هو عليه فيما يصح منه من الأحكام، فلم يجب أن يكون القادر على العلم والجهل قادرًا عليه.

[ما أومأ إليه أبو هاشم في بعض الأبواب]

وقد أومأ أبو هاشم، رحمه الله، إلى ذلك في بعض الأبواب[1]، وذكر أنه لا يمتنع في السهو أن يجري مجرى ما يفسد القلب والمحل، فلذلك لا يجب كونه مقدورًا للعبد. والصحيح في ذلك أنه لو كان معنى لكان ضدًّا للعلم، لكنه قد علم أنه ليس بمعنى، على ما نصرناه فيما تقدم، فلا يلزم على كلامنا البتة.

[شُبهة]

فإن قيل: إنما كان يجب ما ذكرتم لو كان مَن يختار الجهل والظن يصح أن يفعل العلم، والحال واحدة؛ فأما إذا لم يصح ذلك لأن المعرفة لا يمكن أن يفعلها أبدًا من غير نظر أو تقدم معارف، ويمكنه أن يفعل الجهل والظن، فهو على هذه الصفة. فكيف يجب كونها مقدورة له، إذا كان قادرًا عليها؟

قيل له: إن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده، ثم قد تختلف حالهما في الوجه الذي يوجدان عليه من جهة القادر لأمور ترجع إلى الدواعي. يبين ذلك أنه من حيث قدر على الإرادة يجب كونه قادرًا على

(١) كتاب له مفقود، ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.

الكراهة وإن كان لا يجوز أن يفعلها وهو على الحالة التي معها يفعل الإرادة. لأن دواعيه إلى المراد إذا قويت فلا بد من أن يريده ولا يجوز أن يكرهه والحال هذه. وإنما يكره ذلك إذا دعاه الداعي إلى الانصراف عن الفعل على وجه مخصوص، أو إلى أن يكرهه؛ ولم يمنع ذلك من وجوب كون القادر على أحدهما قادرًا على الآخر. وكذلك القول في القيام والقعود وسائر التصرّف، لأن حال القادر معها، إذا كان عالمًا، يختلف فيما تدعو إليه الدواعي وفيما تصرف عنه؛ ولم يمنع ذلك من صحة ما ذكرناه؛ فكذلك القول في المعرفة والجهل. وهذه الجملة تزيل ما أورده من الطعن.

وبعد، فإن هذه الطريقة في المعرفة أجْوز، وذلك لأنها إنما تكون علمًا إذا وقعت على وجه مخصوص، وقد يكون الجهل جهلًا وإن لم تحصل له صفة زائدة على وجود نفس الجنس؛ فلذلك وجب اعتبار أحوال زائدة على كونه قادرًا في إيجاد المعرفة، ولم يجب مثله في الجهل. ولو أن كونها معرفة أنباء عن جنس الفعل، لكان لا يمتنع أن يفعلها مَن يفعل الجهل، والحال واحدة. ولهذا يصح من العبد أن يفعل جنسها بدلًا من الجهل، والحال واحدة، فيعتقد الشيء على ما هو به مرة، ويعتقده على ما ليس به أخرى، ويؤثر كل واحد منهما على صاحبه، والحال واحدة. لكنه إنما يكون معرفة إذا كان واقعًا عن نظر أو بذكر نظر أو مع ضرب من المعارف متقدم، فلذلك وجب اعتبار هذه الأمور، ليصح أن يفعلها وإن لم يجب اعتبارها في باب الجهل والظن. وقد يمكن إيراد هذه الدلالة على هذا الوجه بأن يقال: إذا صح من القادر أن يفعل الجهل فيجب أن يصح منه اعتقاد الشيء على ما هو به لأنه ضده ويصح منه، على إيجاد الذي يصح الجهل. وإذا ثبت أن ذلك في مقدوره، وصح أن العبد إذا قدر على إيجاد الشيء ومن حقه أن يقع على وجوه بالفاعل، فيجب أن يصح منه أن يجعله عليها، كما أنه إذا قدر على جنس الكلام وجب كونه قادرًا على إيجاده على الوجه الذي يصح أن يحصل عليه بالفاعل من كونه خبرًا وأمرًا إلى ما شاكلهما، ثم نبيّن، من بعد بما قدمناه، أنه إذا وقع عن نظر أو عند تذكر النظر كان علمًا، واختصّ بما نبيّن العلم به من غيره من سكون النفس على ما تقدم ذكره.

[مقالة أبي هاشم في أن العلم من جنس الجهل]

وقد بيّن رحمه الله[1] ذلك بأن قال: إن العلم من جنس الجهل، لأنه إذا كان المعتقد على ما هو به كان علمًا إذا وقع على وجه مخصوص، وإذا لم يكن على ما هو به كان جهلًا؛ وإنما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع إلى المعتقد، لأن أحدنا إذا اعتقد كون زيد في الدار فإنما يصير هذا الاعتقاد من باب الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد، فصح أن الجنس واحد على هذا الوجه. وإذا كان كذلك، فيجب إذا قدر على أن يعتقد كونه في الدار وليس هو فيها أن يصح أن يعتقده وهو فيها، على هذا الوجه الذي ذكرناه.

[المراد من القول بأن العلم من جنس الجهل عند القاضي]

وقد بينّا أن المراد بقولنا: إن العلم من جنس الجهل، يخالف المراد بقولنا: إن الصدق من جنس الكذب، والطاعة من جنس المعصية. وبينّا أن هذا القول لا ينقض القول بتضادهما، وأنه لا يمتنع وجوب ذلك فيهما وإن كان أحدهما من جنس الآخر في الوجه الذي بينّاه، وإن امتنع ذلك في الصدق والكذب؛ فليس لأحد أن يتعقب كلامنا بهذا الطعن.

[العبد يذم على الجهل ويحمد على المعرفة عند أبي هاشم]

وقد بيّن رحمه الله ذلك بأن العبد يُذم على الجهل ويُحمد على المعرفة، كما يُذم على القبيح من فعل الجوارح ويحمد على المحسن منها. فكما يجب أن يدلّ ذلك على كونه قادرًا على سائر تصرفه، وجب بمثله كونه قادرًا على الجهل والمعرفة. وقد بينّا الكلام في هذه الدلالة، وفي الوجه الذي يصحّ عليه أن يستدل بها وفي الوجه الذي يمتنع في باب المخلوق، فلا وجه لإعادته.

[شُبهة]

فإن قال: لو قدر الإنسان على المعرفة، لصحّ منه أن يتركها بدلًا من أن يفعلها؛ وقد علمنا أنه لا حال نفعل فيها المعرفة إلا ولا يصح أن نتركها، فيجب بذلك أن لا تكون فعلًا له.

---

(١) أي أبو هاشم.

قيل له: قد بينّا في باب التولد أنه لا يجب في كل ما قدر عليه العبد وأمكنه أن يوجده أن يصح أن يتركه، بل يجب أن ينظر؛ فإن كان له ترك، لم يمتنع ذلك فيه؛ وإن لم يكن له ترك، امتنع ذلك فيه. وبينّا أن المتولدات لا تروك لها، وأن الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركًا لما هو ترك له، فلا يجب إذا قدر العبد على المعرفة ولا ترك لها أن يصح من العبد أن يتركها. هذا إذا وقعت متولدة عن النظر، فأما إذا فعلها الإنسان ابتداء فغير ممتنع أن يتركها. وإنما لا يفعل تركها، لأن الحالة التي معها يفعل المعرفة تقتضي أن لا يختار الجهل لا بأن تتغير حالته. وذلك كالمتذكر للدلالة، لأن عنده يختار العلم، وإنما يجوز أن يختار الجهل إذا تغيرت دواعيه بورود شُبهة أو ما يجري مجراها، فإذا صح ذلك، حلّت المعرفة وضدها في هذا الوجه محل الإرادة والكراهة في أن القادر على أحديهما قد يتركها بالأخرى، وإن وجب أن تتغير الحال عليه، على ما تقدم ذكره. وبينّا في باب التولّد أن الواجب في القادر أن يصح أن يفعل الشيء وأن لا يفعله؛ وهذه القضية مستمرة في جميع مقدوره. فأما الترك والأخذ فإنما يصحان في بعض المقدورات دون بعض، فلا يصح أن نجعل ذلك غيره في جميع ما يقدر العبد عليه. ولذلك جوّزنا كونه تعالىٰ قادرًا على الأفعال، وإن استحال عليه الترك والأخذ.

[شُبهة]

فإن قيل: إنه لا وجه يجب لأجله أن لا يكون للمعرفة تركًا لأن لها ضدًا ويصح من العبد أن يفعله، فيجب كونه تركًا لها لاجتماعهما في أنهما يتضادان، ووقت صحة وجودهما واحد، والقادر عليهما واحد، والمحل واحد، والقدرة واحدة. وإنما يتعذّر دخول الترك في سائر المتولدات لأمر يرجع إلى أنه لا ضد له، أو لتغاير وقت وجودهما، إلى ما شاكله. وكل ذلك لا يتأتى في المعرفة.

قيل له: إن ثبت ما ذكرته، فإنه لا يقدح في كونها مقدورة للعبد، وإنما يقدح في قولنا: إنه لا ترك لها إذا هي وقعت متولدة، ويلزمنا القول بأن لها تركًا، وذلك مما إن قلناه أكد القول بأنها مقدورة للعبد؛ فلا يصح أن يقدح بذلك فيما قلناه. وبعد، فإنما كان يصح ما قلته لو لم يكن في شرائط الترك إلا ما ذكرته فقط، فأما إذا حصل في شرائطه سواه بطل ما أوردته. وقد علمنا أن

من حق المتروك أن يجوز أن يختار بدلًا من الترك إذا كان الوقت وقت اختيار الترك. فإذا صح ذلك، فلو أن فاعل النظر أمكنه في الثاني أن يفعل الجهل الذي هو ترك المعرفة، لوجب أن يصح أن يختار المعرفة بدلًا منه والجهل بدلًا من المعرفة. وذلك لا يصح مع تقدم السبب، لأن عند تقدمه يجب وجود المعرفة، فلذلك لم يصح كون الجهل تركًا لها.

[شُــبهة]

فإن قال: إن كان يتعذّر عليه أن يفعل الجهل بما يتولد عن النظر المعرفة به، فيجب أن يكون موجودًا ليصح كونه منعًا بما هو منع منه. ولا يصح أن تكون المعرفة مانعة له من الجهل، لأن المبتدأ من فعل القادر بأن يمنع المتولد أولى من أن يمنع المتولد المبتدأ. فإذا لم يصح كون النظر منعًا ولا كون المعرفة، فيجب جواز وجود الجهل من قبله، فإذا أمكن ذلك، فيجب كونها تركًا للمعرفة، بل يجب أن يصح منه أن يبتدىء بفعل المعرفة وإن تقدم النظر، لأن تقدمه لا يخرجه من أن يكون قادرًا على مثل ما يتولد عنه؛ ومتى وجد مع ما يتولد عنه، فيجب كونه معرفة، لأنه من فعل العالم بمعلومه أو لأنه يتلو في الوجود والحدوث النظر الذي من حقه أن يؤثر في الاعتقاد فيصير به عالمًا. وكل ذلك يوجب عليكم القول بأنه يمكنه في الثاني أن يبتدىء الجهل، وإنما لا يصح منه ذلك بأن يصير في الحال الثاني ضعيفًا وقد كان من قبل قويًا، فيكون وجود المسبب لقوة سببه بالوجود أولى مما يبتدئه. فأما إذا كانت الحال واحدة في قدرته، فيجب أن لا يمتنع ذلك وأن يصح منه أن يترك المعرفة، وذلك ذلك نقض قولكم في أن المعرفة لا ترك لها إذا وقعت متولدة.

قيل له: قد بينّا أن من حق الترك والمتروك أن يصح من القادر أن يبتدىء بكل واحد منهما بدلًا من الآخر، وذلك لا يصح في الضدين إذا كان أحدهما متولدًا عن سبب متقدم. لأن ذلك لا يصح أن يبتدئه وإنما يقع عن السبب المتقدم؛ ولو أراد أن يوجده على طريق الابتداء، لاستحال منه. فلا يجب في الناظر أن يصح منه أن يترك المعرفة في الثاني بالجهل، لأنه وإن صح أن يبتدىء به فمتعذّر عليه أن يبتدىء بالمعرفة، لما بيّناه، فأما تمكنه من

فعل مثل المعرفة التي تتولد عن النظر، فغير ممتنع، لكنه مما لا يدعوه إليه داع من وجهين: أحدهما أنه قبل وقوع المعرفة المتولدة عن النظر لا يعرف الاعتقاد الذي يكون علمًا، بل يجوز في كل ما يفعله أن يكون جهلًا فلا يدعوه إليه داع؛ والثاني لأن المعرفة واحدها ككثيرها في أن التزايد لا يقع فيها، لأن حال العالم بعلمين كحاله بأحدهما فيما يجد نفسه عليه؛ وإذا لم يكن له إلى فعل المعرفة داع لم يخترها، وإن كان متمكنًا من هذا الجنس؛ وكذلك فلا يجوز أن يختار فعل الجهل في الثاني من حال النظر، لأن غرضه بالنظر الوصول إلى المعرفة، ولا يجوز أن تدعوه الدواعي إلى فعل الجهل وسائر ما يخرجه من كونه عارفًا. والجهل، وإن تمكن من فعله الناظر في الثاني، فإنه لا يفعله، لما ذكرناه، إذا كانت سليمة. فإن اتفق ورود شُبهة قادحة في الدليل الذي نظر فيه، لم يمتنع أن يفعل عن ذلك الجهل وإن صح أن لا يفعله، بل يتوقف ويشك إلى أن ينظر في الشُّبهة وحلها. لكن ذلك وإن صح فإن ضبط الأوقات يتعذر عليه فلا يمكنه أن يفعل ذلك في كل حال، وإن صح أن يتفق على الوجه الذي ذكرناه. فأما قدرة الإنسان على ممانعة نفسه فغير جائز. لأن المانع إنما يكون مانعًا بالفعل الذي يضاد فعل غيره، إذا قصد إلى ذلك ودعاه الداعي إليه إن كان ممن يصح هذا الحكم فيه، وذلك لا يتأتى في القادر الواحد، فلذلك يصح منه تعالىٰ أن يمنع العبد بالعلم الضروري عن الجهل، لا يصح منه أن يمنع نفسه؛ ويصح من أحد القادرين منع الآخر من التحريك بالتسكين، وإن لم يصح منه ذلك في نفسه. والمتولد كالمباشر في ذلك، فإذا لم يجز أن يمنع نفسه بفعل مبتدأ عن ضده، فكذلك لا يصح أن يمنع نفسه بالمبتدأ عن الفعل المتولد، إلا أن تتراخى الحال في المتولد وتتجدد أسبابه حالًا بعد حال، فيصح إذ ذك أن يفعل ما يمتنع معه وجود المتولد، كما يصح فيما حل هذا المحل أن يبدو له فعله، وأن يكره فعله، وأن يندم عليه، وذلك كالرمي والإصابة إذا تمادى الوقت بينهما. وليس كذلك حال النظر والمعرفة لأن ما يتولد عنه في الثاني من غير فصل، فلا يصح أن يتغير حاله فيها من هذا الوجه؛ ولأن المعرفة مما لا يجوز حاله بالدواعي إلى فعلها، بل يجب في كل حال أن لا تكون لدواع إلى خلافها. فإذا صح ذلك، وجب على كل حال أن لا يصح أن يمنع نفسه في

الثاني من حال النظر عن فعل المعرفة سواء بقي على حالته في القوة أو تغير إلى ضعف. وهذه الجملة توجب سقوط جميع ما سألت عنه.

فصل في أنه لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة

يبين ذلك أن المنع من الفعل لا يكون إلا بضد أو بما يجري مجراه أو بتغير حال المحل أو الآلة. وقد علمنا زوال ذلك أجمع عن المكلف، فيجب إذا كان قادرًا على المعرفة أن يتمكن من فعلها، لأن من حق القادر على الشيء أن يتمكن من فعله إذا زالت الموانع.

[شُبهة المنع من المعرفة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن هناك منعًا من المعرفة، لأنه تعالىٰ يخلق في المكلَّف العلوم الضرورية فيمنعه ذلك عن فعل المعرفة من حيث يمتنع عليه فعل النظر. لأنه قد ثبت أنه لا يصح من الناظر أن ينظر فيما هو عارف به.

قيل له: إنا قد دللنا في صدر هذا الكتاب على أن المعرفة بالديانات لا تكون ضرورية وإنما تحصل للمكلف على جهة الاكتساب، وذلك يبطل ما سألت عنه. وبعد، فإن الشيء لا يمنع من فعل مثله وإنما يمنع من فعل ضده؛ فكيف يقال: إن المعرفة الضرورية يُمنع الإنسانُ من فعل مثلها؟ ويجب لو صح ما سألت عنه أن يتمكن مَنْ فعل المعرفة من غير نظر بأن يفعلها حالًا بعد حال بنفس المعلوم الذي يعلمه ضرورة، فلا يكون هناك منع وإن كانت الدواعي تصرفه عن فعلها لحصول العلم الضروري فيه بذلك الأمر، على ما بيّناه من حيث لا يجد العارف لنفسه مزية فيما يعرفه بكثرة المعارف وقلتها. وهذا المنع مما ذكره في المنع.

[شُبهة فعل المعرفة]

فإن قال: هلّا قلتم: إنه يمتنع على الإنسان فعل المعرفة لحصول ما يجري مجرى الضد لها.

قيل له: إن الذي بهذه الصفة لا بد من أن يكون ضدًا لما تحتاج المعرفة إليه في الوجود. وقد علمنا أنها لا تحتاج إلا إلى الحياة وصفة القلب، وكلا

الأمرين حاصل، فلا يجوز أن يقال: إنه ممنوع من فعلها. وليس لأحد أن يقول: إن كل معرفة تحتاج إلى بنية سوى ما تحتاج المعرفة الأخرى إليه، كما نقول في الحروف الواقعة باللسان؟ وذلك لأن الواحد منا يتمكن من فعل كل أجناس الاعتقادات إذا كان عاقلًا قادرًا، وإنما صح ما ذكرته في الحروف، لأنه قد يتعذر عليه بعض الحروف ويتأتى منه سائرها كالألثغ وغيره. وليس لأحد أن يقول: إن العلوم قد تحتاج إلى علوم، فمتى لم تكن حاصلة لم يصح وجود ما هو في قلبه؛ فجوِّزوا أن لا نتمكن من المعرفة بفقد العلوم التي هي أصول هذه المعرفة. وذلك لأن المعارف التي يكتسبها لا تتعلق إلا بالعلوم التي هي كمال العقل والتي بها تُعرف الأدلّة، فمتى حصلت معًا لم يجز أن يكون هناك منع في هذا الباب.

[شُبهة النائم]

فإن قيل: أليس النائم قد يعتقد بعض الاعتقادات، ومع ذلك ففي قلبه منع مما يكمل به العقل؟ فهلا جاز أن تختلف حال ما تحتاج العلوم إليه في القلب؟

قيل له: ليس الأمر كما ظننته، لأن قلب النائم يحتمل كل العلوم، وإنما لا تحصل فيه لأنه تعالىٰ لا يخلقها فيه لضرب من المصلحة، ولو شاء أن يخلقها أجمع لوجدت. لكنها لو وجدت لم يكن يوصف أنه نائم، لأن لفقد هذه العلوم خطأ في هذه التسمية، ولا معتبر بالأسماء في هذا الباب. فكذلك القول في المجنون والمغمى عليه والسكران، في الوجه الذي ذكرناه، وليس لأحد أن يقول: إن الذي لأجله يمتنع عليه فعل المعرفة أنه يحتاج في فعلها إلى آلة وهي مفقودة أو فاسدة. وذلك، لأن العلم لا يحتاج إلا إلى صحة قلبه، فمتى كان كذلك صح منه أن يفعلها كما يصح من الله، تعالىٰ، إيجاد العلوم فيه. وليس القلب بآلة في العلم، ككون اللسان آلة في الكلام؛ لأن الآلة إنما تكون آلة في الفعل إذا توصل بفعل يبتدئه فيها إلى فعل سواه. فأما إذا كان المحل يبتدىء فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به إلى غيره أو يتسبب بغيره، ولا يقال، إنه آلة فيه، ولذلك لا يقال في محل الحركة: إنه آلة،

فيحركه، فكذلك القلب إنما يجب أن يكون صحيحًا ليصح وجود المعرفة فيه، فلا يقال: إنه آلة في المعرفة. ولولا صحة ما ذكرناه، لوجب أن يوصف الله، تعالىٰ، بالحاجة إلى الآلات لأنه لا يصح أن يفعل المعرفة في قلب أحدنا إلا والقلب على هذا الحد من الصحة، كما لا يصح في الواحد منا هذا المعنى. على أنه لو كان آلة في الحقيقة، لم يصح ما ذكره السائل، لأنه كان يصح منه أن يتوصل إلى فعل المعرفة بها وفيها، إذا كانت صحيحة. وكلامنا هو في المكلف الصحيح القلب، فيجب أن لا يصح إثبات ما يقع فيه عن فعل المعارف.

[شُبهة الصبي]

فإن قيل: أليس الصبي يمتنع عليه فعل المعرفة، وأحواله هذه؟ فهلا صح ما ذكرناه في العاقل؟

قيل له: إنه قد فقد ما يكمل به عقله، فلا يصح أن يعرف الأدلة التي ينظر فيها فيعرف المدلول عنده. وليس كذلك حال العاقل، لأنه عالم بأصول الأدلة، فلا وجه تمتنع عليه لأجله المعارف.

[شُبهة أهل الآخرة]

فإن قيل: أليس أهل الآخرة يمتنع عليهم فعل المعارف، وإن كانوا في كمال العقل، كالواحد منا؟

قيل له: إنما يمتنع ذلك عليهم، لأن سائر المعارف تحصل لهم باضطرار ويُلجأون إلى أن لا يفعلوا النظر، وذلك زائل عن الواحد منا في حال التكليف. ولو أن أحدنا حصل في دار الدنيا بهذه الصفة لامتنعت عليه المعارف، لكنه إذا كان على خلافها لم يجب ما ذكرته فيه.

[شُبهة الدواعي]

فإن قيل: ما أنكرتم أنه يمتنع عليه فعل المعرفة من حيث يجب وقوعها عند الدواعي بطبعه، فلا يصح منه أن يفعلها باختياره؟

قيل له: إن الدلالة قد دلّت على أنها من فعل العبد على جهة الاختيار، وليست مما يقع بالطبع؛ بل قد دلّت الدلالة على بطلان القول بفعل الطبائع أصلًا؛ فكيف يصح ما سألت عنه؟ وإنما تؤثر الدواعي في صرف القادر عن اختيار الشيء إلى اختيار غيره، ولا يخرج ما فعله مما دعاه الدواعي إليه من أن يكون فعله. وإنما تصور لمن ذهب إلى هذا المذهب، أنه متى بلغت به الأحوال في الدواعي إلى أن لا يختار إلا فعلًا مخصوصًا، أن لا يكون ذلك واقعًا منه وعن قدرته. وليس الأمر كما توهمه، لأن القادر لا يمتنع أن يحصل بحيث لا يفعل إلا فعلًا معينًا لإلجاء أو لقوة الدواعي، ولا يوجب خروج فعله من أن يكون واقعًا منه وعن قدرته، وإنما يجب في كل مقدور. فإذا صح ذلك، بطل القول بالطباع في هذا الباب، وثبت أن المعرفة بمنزلة الإرادة والحركة في أنها تقع من العبد باختياره وعن قدرته.

[شُبهة الإلجاء]

فإن قيل: إنه إذا قويت دواعيه إلى المعرفة، صار ملجأ إلى فعلها، فيجب أن يكون بمنزلة المطبوع.

قيل له: إنك بهذا السؤال قد خرجت عن الطريقة، لأنا إنما أردنا بما تقدم بيان زوال الموانع، والفعل الواقع من القادر على حد الإلجاء لا يكون إلا من فعله وعن قدرته، ولا يكون منع بوجه من الوجوه لأنه باختياره يقع، وإنما تدخل هذه المسألة، فيما نذكره من بعد، في أنه يحسن منه تعالىٰ أن يكلف العبد المعرفة؛ لأن من شرط التكليف في الفعل زوال الإلجاء عنه.

[شُبهة المعرفة بمنزلة الفعل]

فإن قيل: هلا قلتم: إن المعرفة بمنزلة الفعل المحكم الذي لا يصح وقوعه إلا من العالم بكيفيته، فما لم يعرفها القادر ويعرف معلومها لا يمكنه أن يفعلها؟ والمكلّف غير عالم بالمعارف التي يفعلها، فكيف يصح أن يكون ممكّنًا من فعلها؟ وهذا يوجب كونه ممنوعًا عن فعلها لفقد العلم الذي يحتاج في فعلها إليه، كما يمتنع على القادر الفعل المحكم إذا فقد العلم بكيفيته.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته، لأن المعرفة يصح منا فعلها إذا حصلت فينا العلوم التي تتناول أصول الأدلة ويكمل بها العقل، وإن لم يعلم المرء نفس هذه المعرفة ونفس معلومها من قبل. فهو موافق للفعل المحكم في أنه لا يجوز أن يفعلها إلا وهناك ضرب من العلوم، ويفارقه في أن المعلوم المحتاج إليها في الفعل المحكم يجب أن يتناول كيفية نفس ذلك الفعل؛ وليس كذلك حال المعرفة. ونحن نبين صحة ذلك في فصل مفرد، لأنهم يطعنون بذلك في حسن تكليف المعارف ويزعمون أنه إذا لم يعرف المعرفة ومعلومها لم يصح أن يؤمر بها. فإذا بيّنا حسن ذلك، فقد ثبت ما أردناه على كل حال. وإنما قصدنا بهذا الكلام إلى زوال الموانع عن فعل المعارف، وقد ثبت أن الذي ذكره ليس بمانع، لأنا قد دللنا من قبل على أن النظر يوجب المعرفة وأنهما جميعًا من فعله، وصح بذلك أنه قد فعلها وإن لم يكن من قبل عالمًا بها، وليس لأحد أن يقول: إن من شرط كون الاعتقاد الواقع عن النظر معرفة، أن يعرف سائر ما يتصل بالمسألة ويتمكن من حل الشبه الطارئة عليها، فيكون فقد علمه بهذه الأمور كالمانع من فعلها على وجه يكون معرفة، ولذلك لأن سائر ما يتصل بهذا الباب، وإن جهله، فإنه لا يؤثر في وقوع المعرفة وسكون النفس إلى معلومها، وإنما يتعلق ذلك بالعلم بالأدلّة وهو حاصل للناظر، فأما سائر العلوم فإنها تحدث بعد هذه المعرفة وتكون في حكم المقوّي للمعرفة، لأن من علم الشيء وسائر ما يتصل به؛ تكون نفسه أسكن ممن يعرفه دون ما يتصل به؛ لا أن حال المعرفة تتغير، لكن حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض وبانفراد بعضها عن بعض. وقد بينّا طرفا من ذلك في باب النظر والمعارف، فلا وجه لإعادته.

فصل في أن المكلّف قد تدعوه الدواعي إلى فعل المعرفة

اعلم، أنا قد بينا من قبل أن الفعل الداخل تحت التكليف، لا بد من أن تتردد للمكلف الدواعي بين فعله وتركه والعدول عنه إلى خلافه. ولذلك قصدنا إلى ذكر هذا الفصل لئلّا يقول قائل: إن المعارف وإن كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها، فإنه لا يصح أن يدعوه إليها داع، فلا يجوز من الحكيم أن يكلفها. وقد علمنا أن الدواعي ترجع إلى الاعتقادات والظنون دون غيرها، لأنه

إذا علم في الفعل منفعة دعاه إلى فعله، وكذلك إذا ظنّه أو اعتقده؛ ولو علم أو ظن أن عليه في الفعل مضرّة، صرفه عن فعله. وكذلك القول فيما نعلمه نفعًا وإحسانًا إلى الغير أو حسنًا أنه قد يدعوه إلى فعله، فإذا علمه إساءة صرفه عن فعله، ولا يجوز أن يدخل في باب الدواعي سوى ما ذكرناه.

[شُبهة كون الشيء لذة ومنفعة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن كون الشيء لذّة[١] ومنفعة[٢] مما يدعوه إلى فعله وكذلك كونه مشتهيًا للشيء يدعوه إلى تناوله؛ فكيف يصح ما ذكرتم؟

قيل له: إن الذي ذكرته، لو انفرد، لم يدعه إلى الفعل، وإنما يدعوه ذلك إليه متى علم من حاله أنه يشتهي ذلك وينتفع به، ولو أنه اعتقد ذلك على غير حقيقة لكان يدعوه إليه أيضًا؛ فالمعتبر هو بحاله لا بصفة الشيء في نفسه. لكنه لا يجوز أن يكون عالمًا بأنه يشتهي الشيء إلا وهو له مشيئة، فيجب إثبات شهوته من هذا القبيل من جهة أن للداعي به تعلّقًا، لا لأنه يدعو إلى الفعل؛ وقد بيّنا جملة من ذلك في أول باب التعديل، فإذا صح ذلك، وقد علمنا أنه قد يصح من المكلف أن يعتقد في النظر والمعرفة ما يدعوه إلى فعلها من حسنهما ووجوبهما ويخلصه بفعلهما من ضرر يخافه إلى غير ذلك، فتجب صحة تعلّق الدواعي بهما. وإذا لم يبلغ حاله معهما مبلغ الإلجاء، فيجب جواز دخولهما تحت التكليف.

[شُبهة القصد]

فإن قيل: إن الذي يكلّف فعل المعرفة عن النظر لا يعرف المعرفة ولا يميزها من غيرها. وما حلّ هذا المحل لا يجوز أن يفعله، لأنه لو فعله لفعله من غير قصد وداع.

---

(١) هو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. (المغني ٤/ ٣٧ (هذه الطبعة)). اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

(٢) راجع الحاشية (١) ص ٦٨ من هذا الجزء.

قيل له: إنه وإن لم يعلمها بعينها فقد يعلمها على الجملة ويعلم النظر الموجب لها بعينه، فتدعوه الدواعي إلى فعلها بفعل النظر، ويقصد إلى ذلك؛ وليس يجب أن لا تثبت الدواعي صحيحة، إلا إذ تعلقت بالفعل المعين. يبين هذا أن أحدنا قد تدعوه الدواعي إلى أصابة الهدف بالرمي وإن لم يعلم أنه يقع لا محالة، وقد تدعوه الدواعي إلى نيل المال بطرق المكاسب، وإن لم يعلم حصولها لا محالة؛ فقد صحت الدواعي في ذلك على كل حال.

[شُبهة العادة]

فإن قيل: إن الذي يتناوله التكليف يجب في هذا الباب أن يخالف ما طريقه العادة من الأفعال، فكما أنه لا بد من أن يعرفه ويميّزه من غيره ليصح أن يكلفه، فكذلك يجب في الداعي إليه أن يخصه ولا يتناوله على جهة الجملة.

قيل له: إن الذي أصّلته مما نخالف فيه، ونقول: إن المعرفة تصح منه سبحانه أن يكلفناها وإن لم نعرفها بعينها، وكذك القول في كثير من المتولدات، وإن كان في الأفعال ما لا بد من أن نعرفه بعينه ليدخل تحت التكليف، وإذا انقسمت الأفعال التي يتناولها التكليف إلى هذين القسمين، فقد بطل ما ذكرته، لأنا نثبت الدواعي فيها على الوجه الذي صححنا تكليفهما عليه.

[شُبهة تكليف الله تعالىٰ المرء]

فإن قيل: لا يحسن منه تعالىٰ أن يكلف المرء فعلًا إلا ويصح أن تدعوه الدواعي إلى فعله على جهة العبادة والتقرّب والإخلاص، فإذا لم يصح ذلك في معرفة الله، تعالىٰ، فلا معتبر بخلاف هذا الداعي. لأن المكلف متى فعل الفعل لنفعه المعجل أو دفع الضرر، لم يستحق الثواب وإنما يستحق ذلك متى فعله على الوجه الذي ذكرناه. فإذا لم يصح ذلك في المعرفة فالواجب أن لا يجوز من الحكيم أن يكلفناها.

قيل له: إنا نخالف فيما ادعيت ونقول: إن المكلف قد يلزمه الفعل في حال لا يصح التقرّب منه والعبادة والإخلاص، وهكذا قولنا في سائر ما يلزم المكلف قبل معرفة الله، تعالىٰ، ومعرفة الثواب؛ ونقول: إن ذلك يحسن تكليفه من الحكيم، فلا يجب أن تكون الدواعي إليه ما سألت عنه.

[شُبهة علم المدلول]

فإن قيل: إذا كان قبل وقوع المعرفة عن النظر لا يعلم أنها تجب عنه، لأنه لو علم ذلك لعلم المدلول ولامتنع عليه الفكر والنظر، فيجب أن لا يصح أن يدعوه إلى فعلها داع.

قيل له: إنه وإن لم يعلمها بعينها وأنها تقع عن النظر، فقد علم إذا كان كامل العقل عارفًا بالعادات أن من حق النظر أن يؤدي إلى المعرفة، أو هو أقرب من غيره في أنه يؤديه إلى المعرفة. فهو وإن لم يتحقق الحال فيه، فقد علم ما ذكرناه في الجملة في بدء الأمر، وإن كان قد يعلم في الثاني أن النظر من حقه أن يوجب العلم؛ فيصح في كلا الحالتين أن يقصد إلى المعرفة ويدعوه إليها داع. ولو طعن ما ذكرته في هذا الباب، لوجب أن يطعن في الدواعي التي نعرفها من أنفسنا وغيرنا إلى النظر في أمور الدنيا لاجترار المنافع ودفع المضار؛ وهذا ما نعلم ثبوته باضطرار.

فصل في أن النظر والمعرفة بالله تعالىٰ يصح وقوعهما من المُكَلَّف على الوجه الذي وجبا عليه. وأنه لا شرط يصحّ معه تكليفهما إلا وهو حاصل للمُكَلَّف

[آراء الناس في المعارف]

اعلم، أن الجهل بما نريد ذكره في هذا الفصل ذهب الناس كل مذهب وعظم الخطأ منهم لأجله، حتى قال بعضهم في المعارف بالاضطرار، وبعضهم بالإلهام، وبعضهم بالطبع، وبعضهم زعم لأجله أن مَن لا معرفة له بالله، تعالىٰ، فهو معذور فيما يأتي ويذر. وما هذا حاله، فالواجب إحكام القول فيه وشرح ما يتصل به. ونحن نورد فيه جملة ملخصة تأتي على الغرض، ونُحيل بالباقي على الكتب المشروحة في هذا الباب، بعد أن نبين وجه الشُّبهة الداخلة عليهم في ذلك، لتكون معرفة ذلك أقرب للناظر إلى معرفة ما تدفع به الشُّبهة، ولنعرف به الأصل في هذا الباب.

[أدلّة خصوم القاضي][١]

[١ ـ] واعلم أن القوم رأوا أن المعرفة بالله، تعالىٰ، إذا كانت باستدلال فالمكلف قبل أن يصل إليها لا يصح أن يكون عارفًا بها بعينها. ولا يجوز أن يميزها من غيرها، لأنه لو علم تلك المعرفة لعلم معلومها، ولو عرف الله، تعالىٰ، بصفاته لامتنع عليه أن ينظر ويفكر لكي يعرفه. لأن الناظر إنما يصح منه أن ينظر في الأدلة طلبًا للعلم بمدلولها إذا كان غير عالم به؛ فأما إذا عرف المدلول، لم يصح منه أن يطلب المعرفة به. فلما رأوا من حال المعرفة ما ذكرنا ووجدوا سائر الأفعال التي يكلف بها الإنسان من حقه أن يصح منه أن يعلمها بعينها ويميز بينها وبين غيرها، ومتى لم تكن هذه حالها لمكلَّف لم يصح من الحكيم أن يكلفنا، دعاهم ذلك إلى أن قالوا: إن هذه المعارف لا يجوز أن تجب على الإنسان، ولا يجوز من الحكيم أن يكلفها. ورأوا أنه لا بد من معرفة الله، سبحانه، في تكليف الشرائع والقيام بالواجب؛ واعتقدوا فيها أنها ضرورية أو واقعة بالطبع، إلى غير ذلك. حتى أن في الناس مَن دعاه ذلك إلى أن قال: إن المعارف وإن كانت مكتسبة كما يقولون، فلن يجوز منه تعالىٰ أن يوجبها علينا، وإن اتفق أن ينظر الإنسان وتقع له المعرفة بالله، تعالىٰ، كلّف الأفعال؛ وإن لم يتفق ذلك منه، فهو غير ملوم. وجعلوها من شرائط التكليف فيما عداها، وجوزوا وقوعها على سبيل الاتفاق والتبخيت، ومنعوا لأجل ذلك دخولها تحت التلكيف.

[٢ ـ] ووجه آخر: وهو أنهم ظنّوا في المكلف أنه إذا لم يعرف المعرفة بعينها فغير جائز أن يعلم سببها بعينه. فقالوا: إذا لم يفعلها ولا علم النظر الذي يجب عنها عندكم؛ فكيف يصح وجوبها عليه؟

[٣ ـ] ووجه آخر: وهو أنهم ظنّوا أن المكلف لا يعرف الفرق بين النظر الذي من حقّه أن يولّد المعرفة، وبين النظر الذي لا يولدها كالنظر في أمور الدنيا. فقالوا: إذا كان الغرض بالنظر لو كان واجبًا أن يوصل به إلى المعرفة،

---

(١) أورد القاضي هنا الأدلة فقط، وأما الرّدّ عليها فذكره القاضي لاحقًا من ص ٢٤٠ حتى ص ٢٨٣.

والحال في النظر ما ذكرناه؛ فكيف يصح وجوبها عليه؟ وكيف يحسن من الحكيم أن يوجبها؟

[٤ ـ] ووجه آخر: وذلك أنهم يقولون: إن في النظر ما يوجب الجهل، كما أن فيه ما يوجب العلم؛ فإذا لم يفصل المكلف، قبل الوصول بهما إلى موجبهما، بينهما؛ فكيف يصح وجوب أحدهما عليه، والاشتباه قائم؟

[٥ ـ] ووجه آخر: وهو أنهم يقولون: إن المكلف للنظر والمعرفة بالله، تعالىٰ، لا يعلم وجوبهما عليه لأمرين: أحدهما أنه لا يعرفهما بعينهما، والعلم بحسن الشيء ووجوبه يمنع العلم بذاته وعينه، فكيف يصح لزومهما له؟ والثاني أنه يجوز أن يُخترم قبل فعله لهما، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون عالمًا بوجوبه عليه، وما لا يعلم حسنه ووجوبه لا يجوز أن يكلف فعله لأنه لا يأمن متى أقدم عليه أن يكون فاعلًا للقبيح ولا يتمكن من التحرّز من تركه.

[٦ ـ] ووجه آخر: وهو أن الواجب إنما يصير واجبًا بإيجاب الموجب، فإذا لم يعرف هذا المكلّفُ زال الموجَب، لأنه لو عرفه لكان لا يلزمه أن ينظر ليعرف الله، تعالىٰ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه.

[٧ ـ] وربما قوّوا ذلك بالسمعيات فقالوا: إذا كانت الصلاة لا تلزمه إلا وقد عرف الموجب وأنه أوجبها، ومتى لم يعلم ذلك لم يصح وجوبها عليه، فكذلك القول في المعرفة لو كانت واجبة.

[٨ ـ] وربما قالوا: إنه تعالىٰ لو أوجبها لكان قد أرادها وأمر بها، لأنه لا يصح منه إيجاب الفعل على المكلف إلا على هذا الحد، فكان يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وإرادته، فإذا تعذّر عليه ذلك قبل أن يعرفه فيجب سقوط وجوبها.

[٩ ـ] وربما قالوا: إن من حق الفعل إذا وجب على المكلف أن يصح منه أن يطيع الله، تعالىٰ، به؛ ولا يصح منه أنه يطيعه بالفعل وهو غير عالم به؛ فكيف يصح أن يكلف المعرفة وفعله لها على هذا الوجه يتناقض؟ لأنه يقتضي أن لا يعرف الله سبحانه، ليصح أن ينظر فيعرفه، ويجب أن يعرفه ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة.

[١٠ ـ] وربما قالوا: إن من حق المأمور بالمعرفة أن يكون منهيًا عن الجهل، ومن لزمته أن يقبح تركها إلى الجهل. وقد علمنا أنه لا يعلم، قبل وقوع الجهل منه، أنه جهل فيصح أن يتحرّز من تركه؛ فإذا لم يجز لهذا أن يكلف تركه، لم يجز أن يكلف المعرفة.

[١١ ـ] وربما قالوا: إن من حق القادر ما يلزم المكلف أن يعلم الوجه الذي لأجله لزمه، فإذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لطفًا، ولا سبيل للمكلف إلى العلم بذلك إلا وقد عرف الله، تعالىٰ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة.

[١٢ ـ] وربما قالوا: إن من حق المكلِّف إذا كان حكيمًا أن يكلِّف الفعل الشاق لأجل المنفعة التي هي الثواب، على ما قدمناه من قبل. فإذا لم يصح من المكلَّف أن يطلب بهذا الثواب الذي هو الغرض بالفعل الذي كلّف، فيجب أن لا يحسن من الحكيم أن يكلفه. وإذا لم يحسن ذلك، لم يجز وجوبه عليه، ولا يصح طلب ذلك بالمعرفة، فيجب سقوط وجوبها.

[١٣ ـ] وربما عبّروا عن ذلك بأن قالوا: إذا لم يصح منه أن يتقرّب إلى الله، سبحانه، بالمعرفة، وأن يطلب بها مرضاته، وأن يعبده تعالىٰ ويخضع له بها ويتذلّل ولا يصح منه أن يعظمه بها، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه.

[١٤ ـ] وربما قالوا: إن من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه ما يستحق على تركه من العقاب، ليتحرّى فعله ويتحرّز من تركه؛ فإذا لم يصح ذلك في النظر والمعرفة، فكيف يقال بوجوبها؟

[١٥ ـ] وربما قالوا: لو وجبا على المكلّف لوجبا عليه عند الخاطر والداعي وهو يحوّز في الأمرين أن لا يكون لهما حقيقة: ويحوّز في الخبر الوارد عنهما أن يكون كذبًا، فكيف يتعلق وجوبهما بما هذا سبيله؟

[١٦ ـ] وربما قالوا: إنه قد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات، لأنه لا يأمن فيها قبل فعلها أن تكون جهلًا، وما يفعل عن النظر هذا سبيله، لأنه يجوز قبل وقوعها أن تكون جهلًا. فلو وجب عليه، لكان قد

وجب عليه الإقدام على ما يجوز أن يكون قبيحًا؛ ويحلّ ذلك محل أن يوجب عليه الإخبار عما لا يحقه، فكما أن ذلك يقبح لتجويزه فيه قبل وجوده أن يكون كذبًا، فكذلك القول في الاعتقاد، فيجب أن لا يحسن منه تعالىٰ أن يوجب على أحد النظر والمعرفة.

[١٧ ـ] وربما قوّوا ما ذكرناه بأن الصبي والمجنون إنما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك على وجه يصح الإقدام عليه والتحرّز منه. فإذا ثبت أن هذه العلّة موجودة في النظر والمعرفة، خاصة في العقلاء، فيجب أن يكون حالهما في أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوا هذين بمنزلة تكليف سائر الأفعال فيمن لا عقل له، لأن العلّة واحدة.

[١٨ ـ] وربما قالوا: إذا صح أن الإنسان لا يؤاخذ بما يرد عليه في صومه وصلاته، من حيث زال عنه العلم بهما، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء أن لا يحسن منه تعالىٰ أن يكلفه المرء، وهذا سبيل المعرفة.

[١٩ ـ] وربما قالوا: إن العالم بأن النظر يوجب المعرفة قد يبلغ به الحال، في قوة دواعيه إلى فعل لينال المعرفة، المبلغَ الذي يفضي به إلى الإلجاء، لأنه تتكامل دواعيه إليها، ولا داعي له إلى خلافها. فيجب، من حيث دخل في باب الإلجاء، أن لا يحسن تكليفه إياها. . .

[٢٠ ـ مقالة الجاحظ وذكره للشُّبه الواردة]

فأما أبو عثمان الجاحظ، رحمه الله، فإنه ظنّ لقوة هذه الدواعي من الوجه الذي بينّا أنها تقع منه بالطبع، ويخرج عن باب الاختيار، فلم يجز دخولها تحت التكليف إلا عند تساوي الخواطر والدواعي، فإنه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة. وفي سائر الأحوال يقول بأنه إنما كلّف الإرادة دون ما سواها، لأن غلبة الدواعي عليه في الفعل عند الإرادة تخرجه من باب الاختيار إلى باب الطبع. وذكر مع ذلك أكثر الشبه التي أوردناها من قبل، مستدلّا بها على أنها ليست من فعل العبد، ولا يجوز دخولها تحت التكليف. وأكثر من تكلم في هذا الباب عنه أخذوا، وببعض ما أورده تعلّقوا.

[بلوغ أبي علي وأبي هاشم الغاية في هذا الفصل]

وقد بلغ الشيخ أبو علي، رحمه الله، في نقض كتابه في المعرفة[١] وشيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض كتابه في الإلهام[٢]، الغاية. وقد أورد الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، أكثر ذلك في كتاب العلوم[٣].

[خطة القاضي في عرض هذا الفصل]

ونحن نورد الآن مقدمة في هذا الباب، ثم نتبعها بالكلام على الفصول التي أوردناها. وكتابنا لا يحتمل البسط في هذا الباب، لأنه لم يفرد لهذا الباب، فلذلك نتحرى الاختصار.

اعلم، أن من حق الفعل متى صح وقوعه من المكلَّف على الوجه الذي وجب عليه، أن يحسن من المكلِّف أو يكلِّفه، وأن يصح أن يعرف المكلَّف وجوبه عليه، ويتمكن من فعله وتركه. لأنه إنما يجب عليه أن يؤديه على الوجه الذي وجب ولزم، فإذا تمكن من ذلك ففقد سائر الشرائط لا يؤثر في هذا الباب. وقد علمنا أن إيجاد الشيء على الوجه الذي وجب عليه قد يمكن أن يفعله ابتداء وقد يمكن بأن يفعل ما يحب وجوده بوجوده. ولا فرق بين هذين الطريقين في أن معهما يمكن الأداء، لأن الغرض أن يؤدي ما وجب عليه بأن يوجده، فإذا أمكنه أن يوجده بإيجاد سببه الذي يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكن من إيجاده ابتداء.

---

(١) يذكر ابن النديم في الفهرست ص ٢١٠، أن الجاحظ وضع كتابًا باسم (كتاب المعرفة)، ويظهر أن أبا علي الجبّائي قد نقض هذا الكتاب. هذا ما أشار إليه القاضي هنا. ومن المؤسف أن كتاب الجبّائي مفقود، ولم يصل إلينا. وقد أورد القاضي نتفًا منه هنا ص ٢٨٤ وما بعدها. مع الإشارة إلى أن القاضي يوجّه نقدًا للجاحظ أيضًا. راجع هنا ص ٢٤٠.

(٢) «كتاب الرد على أصحاب الإلهام» هو أحد كتب الجاحظ. راجع الفهرست لابن النديم ص ٢١٠. ويبدو أن أبا هاشم الجبّائي وضع كتابًا في الرّدّ عليه. هذا ما يستفاد من إشارة القاضي هنا. ومن المؤسف له فقدان كتاب أبي هاشم.

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فإذا صحّت هذه الجملة، وعلمنا أن الذي يوجده على جهة الابتداء، إنما يتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب بأن يعرفه بعينه وبما يختص به من صفاته، فلا بد من أن يعرف ذلك ليصح منه أن يفعله. ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته، فإيجابه عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه. ولذلك قلنا: إن تكليف الصبي والمجنون الأفعال التي لا يصح منهما أن يعرفاها، بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح. لأن مع المعرفة بعين هذا الفعل، يصح الوصول إلى إيقاعه على الوجه الذي وجب، كما يصح ذلك فيه مع القدرة والآلة؛ فإذا وجب بفقدهما، قبح تكليفه؛ فكذلك القول مع فقد المعرفة. فأما الأمر الذي يتعلق وجوده بوجود سببه، فإنما يجب أن يعلم المكلف سببه ويفصل بينه وبين غيره، فعند ذلك يمكنه إيجاب المسبب على الوجه الذي وجب، كما لو علم المسبب وصح ذلك فيه لأمكنه إيجاده على هذا الحد. فما هذا حاله، إنما يجب أن يعلم المسبب ويميزه من غيره ليصل بإيجاده إلى إيجاد المسبب على الوجه الذي وجب. ووجود علمه بالمسبب كعدمه في أنه على كلا الحالين يمكنه أن يؤديه على حد واحد، وإذا كان الحال فيه ما ذكرنا، فسواء علمه أو لم يعلمه في أن ذلك لا يؤثر في صحة وجود السبب عليه، وحسن تكليفه تعالىٰ إياه. فإنما يقدح في ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكن من معرفته، فأما إذا علمه بعينه وميّزه من غيره فإنه يمكنه التوصل بفعله إلى إيجاد المسبب، فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمسبب وهذا حاله. ومثاله أن يعلم تعالىٰ أن الرامي رمى على سمت مخصوص فإن رميه يوجب الإصابة ولا يعلمه المكلف، فقد علمنا أنه يجوز أن يكلف الإصابة بتكليف سببه لأنها تقع منه وهو غير عالم بها بإيجاده سببها على الحد الذي كانت تقع لو علمها وفعلها على جهة الابتداء، وكذلك القول فيمن يختم على الطينة والشمعة ويطبع عليها بضرب من النقوش أنه يصح أن يكلف ذلك، من حيث علم أن متى فعل ذلك حصل الختم على حد مخصوص لأجل وجود سببه، كما كان يحصل لو ابتدأه ولم يذكر ذك ليستدلّ به؛ لأن الذي أوردناه هو الأصل في هذا الباب كله. ولو أن منازعًا خالف في الجميع، لرجعنا إلى ذلك الأصل واعتمدناه، وإنما أوضحنا به الكلام. . .

فإذا صحّت هذه الجملة، فيجب أن يحسن منه تعالىٰ أن يوجب على المكلف المعرفة به وبتوحيده وعدله، وإن لم يتقدم العلم بأن يجعل له السبب إلى العلم بالنظر الذي يولد ذلك على وجه يميزه من غيره، فيصل بفعله إلى فعل المعرفة. فإذا كانت المعارف مختلفة وللنظر الموصل إليها طرائق، فعرّفه تعالىٰ جميع ذلك ليفصل بين أعيان النظر وبين ما خالفها؛ فيكون تكليفه ذلك، والحال ما ذكرناه في أنه تكليف لما قد أوجده السبيل إلى إيقاعه على الوجه الذي وجب، بمنزلة تكليف سائر العقليات والسمعيات التي يمكنه أن يؤديها لعلمه بها على الوجه الذي يصح معه أداؤها على الوجه الذي وجبت عليه.

[شُبهة حال المُكلَّف]

فإن قيل: إن الأمر في النظر والمعرفة، وإن كان كما ذكرتم؛ فقد ثبت أنه لا بد من اعتبار حال المكلف فيما يجب عليه، فيصير بحيث يمكنه أن يعرف فيما وجب عليه أنه حسنٌ واجب، ويخرج عن أن يجوّز فيه كونه قبيحًا، وإلا أدّى إلى فساد من حيث يلزمه الإقدام على ما يجوّز قبحه، فإذا لم يصح من المكلف هذا المعنى في المعرفة، لأنه وإن عرف النظر وفعله فهو غير آمن من أن يجب عليه الجهل دون العلم، وإنما يأمن ذلك بعد وقوع المعرفة؛ والتجويز، لما ذكرناه قبل وجودها، قائم. فإذا كان كذلك، فكيف يصح وجوبها عليه، والحال هذه؟

قيل له: إنه إذا عرف وجوب النظر، فقد علم في الجملة أنه لا يصح أن يؤدي إلى قبيح، لأنه قد تقرر في العقل أن ما أوجب القبيح قبيح، وأن القبيح لا يصح أن يعلم بالعقل وجوبه. فإذا صح ذلك عنده، علم أن النظر لا يجوز أن يجب لو كان يؤدّي إلى الجهل القبيح، فيعلم في الجملة أنه إن أدّى فإنما يؤدي إلى المعرفة أو إلى أمر يحسن. وإذا علم هذه الجملة، لم يصح بالصفة التي ذكرها السائل، وصح أن المعرفة واجبة عليه بوجوب النظر، من الوجوه التي قدمنا ذكرها.

[شُبهة قول مؤيس بن عمران]

فإن قيل: ألستم أنكرتم قول مُؤيس بن عمران[١] ومَن تبعه في قوله: إن الله، تعالىٰ، يجوز أن يكلف العبد أن يفعل باختياره إذا علم أنه لا يختار إلا الصلاح، وقلتم: إنه لا بد من أن تتقدم له طريقة للاستدلال على ما يختاره، فيخرج من أن يكون فيما يأتي ويذر مبختًا ومعتمدًا على اختياره فقط؟ فهلا وجب أن يكون قولكم في المعرفة بهذه الصفة، لأن العاقل وإن قدر عليها فهو غير عالم بأحوالها بأمر تقدم له؟

قيل له: إذا عرف سبب المعرفة ووجوبه عليه، وعلم في الجملة أنه لا يجوز أن يلزمه فعل ما يؤدّي إلى قبيح، فقد عرف في الجملة أن ما يوجبه النظر هو بمنزلته في أنه واجب عليه، فيخرج بهذا عن أن يكون مبختًا بالإقدام عليها، وتصير معرفته بسببها كمعرفته بها في خروجه عن هذه الصفة. وليس كذلك قول مُؤيس فيما حكيته، لأنه لم يرجع فيما جوّزه إلى أمر يأمن به ذلك من حيث يجوز أن يبتدىء بالأمور التي هي من مصالحه وبالأمور التي هي مفسدة له. ولا يتميز أحدهما من الآخر بالاختيار ولا بالأمر المتقدم، فلزمه أن يكون تعالىٰ مكلفًا لما لا يمكنه أن يفصل بينه وبين القبيح؛ وفارق قوله في ذلك، ما ذكرناه الآن.

يبيِّن هذا أن العبد لو كلف الاحتذاء على كتابة مخصوصة عرفها بعينها، لصح منه إذا ما لزمه، وإن كان غير عارف بكيفية ما يفعله لولا ما يحتذى عليه؛ ولو كلف بدلًا من ذلك أن يفعل كتابة ما فاته، لا يختار إلا الصواب مع علمه أن الكتابة تشتمل على القبيح والحسن، لم يحسن ذلك؛ لأن التكليف الأول يختص بطريقة قد عرفها دون الثاني؛ فكذلك المعرفة فيها قد اختصت من حيث علم سببها بطريقة قد خصّها دون غيره بما لا يحصل لسائر ما يكلفه على جهة التبخيت.

(١) مؤيس بن عمران الفقيه، كان واسع العلم في الكلام والفُتيا وكان يقول بالإرجاء، يُعدّ من متكلّمي المعتزلة، في الطبقة السابعة منهم. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة السابعة ص ٧١).

[شُبهة المعرفة قبل الفعل]

فإن قيل: إن كل شيء يذكرونه في هذا الباب فمعلوم من حاله أن المكلف يصح أن يعلمه بصفاته قبل أن يفعله، فيجوز أن يتناوله التكليف. وهذا المعنى لا يصح في المعرفة، لأنه لو عرفها قبل أن يفعلها لعرف المعلوم بها؛ ولو عرف الله، تعالىٰ، ما صح أن يوجب النظر عليه لأمرين: أحدهما أنه لا يصح أن ينظر ليعرف ما هو علم به، والثاني لأنه لا غرض في إيجاب النظر يخصه وإنما يوجب للوصول به إلى المعرفة، فإذا حصلت كان إيجابه عبثًا. فإذا صح ذلك أنه لو علم المعلوم لما صح أن يكلف النظر، فقد ثبت أنه متى كلّف النظر فغير جائز أن يعرف ما يؤدي إليه من المعرفة. وهذا يؤدي إلى ما قلناه من أنه قد كلّف أمرًا يستحيل منه، مع التكليف، أن يعرفه؛ وقد ثبت أن ما يصح أن يعرفه، إذا لم يعرفه لا على جملة ولا على تفصيل، لا يجوز أن يوجب عليه، فبأن لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه معرفته أولى.

قيل له: إن الذي ذكرته من أن مَن لزمه النظر في معرفة الله لا يصح أن يكون عارفًا بالله، تعالىٰ، فكما ذكرته للعلّة التي أوردناها. وهذا أمر يختص النظر والمعرفة، لأن تقدم علم المكلف بها يحيل منه النظر ويغني عن طلب المعرفة. وإذا اختصت المعرفة بذلك دون غيرها، لم يمتنع أن يقول فيها: إنه تعالىٰ قد ألزمها العبد وإن استحال أن يكون عارفًا بها وبمعلومها، وإذا كان استحالة معرفته بذلك لا تطعن في شرائط حسن التكليف وصحة وجوبها عليه، فغير مانع من أن يُلزمه. وإنما كان يجب ما أوردته في لزوم النظر والمعرفة، لو أوجب الإخلال ببعض شرائط التكليف؛ فأما إذا لم يوجب ذلك، فوجوده كعدمه.

وقد بيّنا أن العلم بسبب المعرفة يغني في حسن تكليف الله، تعالىٰ، له وللمعرفة، عن العلم بنفس المعرفة؛ من حيث بينّا أنه لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد إليه، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة في أن في الحالتين يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه. وإن كان الأمر كذلك، وكان ما قلناه لا يقدح في صحة هذا الوجه، فتجب سلامة ما

ذكرناه. وليس كذلك سائر الأفعال، لأن المكلف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيه، ولصار بحيث لا يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه. فلذلك قلنا فيها: إن الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذي كلف الفعل عليه، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة.

[شُبهة القصد]

فإن قيل: أليس سائر ما يجب على العبد لا بد من أن يصح منه أن يقصد إليه دون غيره؟ والقصد لا يصح إلا مع المعرفة أو الاعتقاد والظن، ومتى حصل مع الجهل والظن لم يصح أن يكلفه الإنسان، فيجب أن يكون مع المعرفة. وهذا يوجب أنه لا بد فيمن يلزمه النظر من أن يعرف ما يلزمه، حتى يقصد إليه دون غيره. وإذا لم يصح أن يقصد إلى المعرفة الواجبة عن النظر إلا بأن يعرفها من قبل، فيجب كونه عالمًا بها. فإن كان لا يصح أن يعلمها عندكم، فيجب أن لا يحسن منه تعالىٰ أن يكلفه إياها على وجه.

قيل له: إنه ليس من شرط ما يجب على المكلف ويوجبه تعالىٰ عليه، أن يصح أن يريده بعينه، لأنه لو وجب ذلك، لوجب في نفس القصد أن لا يجوز منه تعالىٰ أن يكلفه إياه إلا ويصح أن يريده؛ وهذا يؤدي إلى إثبات ما لا نهاية له، وذلك محال. فإذا صح أن ينتهي الفعل إلى حد لم يكلف الإنسان إرادته، فغير ممتنع أن يكون في الأفعال ما لا يريده البتة، أو لا يصح ذلك فيه، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف. وقد بينّا أن المعرفة المتولدة عن النظر لا يصح من المكلف أن يعرفها بعينها، فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها، وإن كان لا يصح منه القصد إليها بعينها، وإن صح أن يقصد إليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدم له العلم بأن النظر يؤدّي إلى المعارف إما بالعادة أو على وجه الوجوب؛ وفي الحالين يريد ما يتولد عن النظر من المعرفة، وإن لم يميزها بعينها. ولا يجب إذا تعذر عليه في المعرفة، ما يوجب أن لا يصح أن يريدها بعينها، أن لا يجوز منه تعالىٰ أن يوجبها على المكلف. لأنه ليس من شرط صحة وجوبها عليه وحسن التكليف فيها، أن يصح القصد إليها، على ما بينّاه. وإنما نقول في سائر الأفعال: إنه يجب أن يقصد إليها، ويصح ذلك فيه،

من حيث ثبت في المخلى بينه وبين الفعل العالِم به أن ما يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى الإرادة، لا لأنه لو لم يرده لأثر ذلك في أدائه له على الوجه الذي وجب عليه. ولذلك قلنا: إنه تعالىٰ لو منع الإنسان من الإرادة في كثير من الأفعال الواجبة عليه، أن ذلك كان لا يخرجه من أن يكون لفعلها مكلفًا، وأن يصح منه أن يؤديها على الوجه الذي وجبت عليه. فلو أنه تعالىٰ اضطره إلى إرادة الظلم، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن لا يفعله ويعدل عنه. وكل ذلك يبين أن القصد وصحته ليس بشرط في التكليف، على ما ظنّه السائل، وفي ذلك سقوط مسألته. ولهذه الجملة يسقط قول مَن يقول: إنه تعالىٰ لا يكلف إلا ما يصح أن تدعوه إليه الدواعي بعينه. لأن هذا أيضًا ليس بشرط في التكليف، وإنما يجب أن تدعوه الدواعي إلى فعل ما كلف على الوجه الذي يصح فيه، فإن صح فيه معيّنًا، وجب ذلك؛ وإن صح فيه على الجملة، وجب ذلك؛ وإن لم يصح على الوجهين جميعًا، فقد صارت الدواعي إلى سببه كأنها إليه في أنه يغني عن الدواعي إليه، على وجه يتعلّق به.

[شُبهة الضِّدّ]

فإن قيل: أليس كل من وجب عليه فعل بعينه له ضد، فلا بد من أن يقبح منه ضده، ولا يجوز أن يكلف فعلًا قد لزمه على جهة التضييق وينهى عن ضده، وهو لا يفصل بينهما، لأن تجويز ذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق؟ وقد علمنا أن من لزمته المعرفة بالله، تعالىٰ، فقد قبح منه الجهل به، فيجب أن تتقدم له المعرفة بالأمرين وذلك لا يصح عندكم، فيجب أن لا يجوز دخول المعرفة تحت التكليف البتة.

قيل: إن الذي أوردته يوجب القول بأنه لا يجوز أن ينهى عن الجهل أحدٌ، لأنه قبل أن يفعله لا يعرفه ولا يميزه لأمر يرجع إليه لا إلى وجوب ضده؛ لأن ضده وجب أو لم يجب، فالحال فيه واحدة. ولذلك يقبح من أحدنا أن يفعل الجهل بالأمور التي لا تلزمه معرفتها، كما يقبح منه ذلك فيما يلزمه أن يعرفه. وقد صح أن يقبح من الإنسان الجهل في هذه الأبواب، فيجب بطلان ما سأل عنه.

[شُبهة الجهل]

فإن قال: إن مسألتي في الجميع واحدة، وأقول في الكل: إن ذلك لا يصح منه أن يكلفه إن كان حال الجهل[١] ما ذكرته، وإن كان مما يصح دخوله تحت التكليف، فيجب أن يمكنه أن يعرف الجهل قبل أن يفعله. فكيف يصح إسقاطكم مسألتي بهذا الكلام؟

قيل له: إن الحال في أنه لا يصح أن يعرف الجهل بعينه قبل أن يفعله بيّن ظاهر. لأنه إذا نبا عن أن يجهل ما لا معرفة له به، وقد علم أن الجهل هو اعتقاده له على ما ليس به، ولا يمكنه أن يعرف في أحد الاعتقادين أنه بهذه الصفة، ولم تتقدم له المعرفة بالمجهول وأنه على صفة مخصوصة ليعلم عند ذلك أن كل اعتقاد تناوله لا على تلك الصفة فهو جهل، وإذا تقدمت له المعرفة بذلك وعلم أنه ما عدا هذه المعرفة من الاعتقادات المتعلقة به هو جهل، فقد استغنى عن أن ينظر ليعرفه، فلا يكون ذلك المجهول من جملة ما كلف أن يعرفه، وأن يجتنب الجهل به. وقد صح أنه لا طريق له فيما لا يعرفه، أن يعلم الجهل به بعينه. فإن أمكن فيما تقدمت معرفته به أن يعرف، وكيف يكون الجهل به، فيلزمه في المستقبل أن لا يفعل الجهل على بعض الوجوه. فإذا صح ذلك، فقد ثبت ما قلناه من أن هذا الكلام يطعن في تكليف اجتناب الجهل في سائر الأشياء التي لا يعرفها، سواء كلف معرفتها، أو لم يكلف ذلك.

[شُبهة النّهي عن الجهل]

فإن قيل: فعلى أي وجه يحسن أن ينهى عن الجهل، وأن يقبح منه فعله؟

قيل له: أنه إذا نهى عن الجهل، فإنما يلزمه أن لا يفعل الاعتقاد ذلك لا تسكن النفس إليه على جهة الابتداء، فيدخل في جملة ذلك الجهل وغيره. فله طريق في الجملة إلى أن يعرف الجهل على وجه يمكنه أن لا يفعله، لأنه إذا

---

(١) راجع الحاشية (١) ص ٩٨ من هذا الجزء.

علم بعقله أن ينتفي أن لا يفعل كل اعتقاد حاله ما ذكرنا ودخل في جملته الجهل، فقد علم أنه يلزمه أن لا يفعل الجهل؛ لأن الصفة التي له ولسائر الاعتقاد تقتضي قبح جميعه على حدّ واحد، فإذا علم قبح جميعه، لزمه اجتنابه على كل حال، كما كان يلزمه لو علم في الجهل من جملة هذه الاعتقادات أنه جهل، وفصل بينه وبينه غيره. فقد ثبت أن له الطريق إلى التحرّز من فعل الجهل مع غيره، على الوجه الذي لو علمه جهلًا لكان له إلى صحة التحرّز منه طريق، فتجب صحة دخوله تحت التكليف. فإذا ثبتت هذه الجملة، صح فيمن يلزمه النظر والمعرفة أن يفعل ما وجب عليه منها بأن يفعل النظر الذي بوجوده يوجد، ويجتنب فعل كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلًا، وهو أن يبتدىء فيفعل اعتقادًا له من غير سكون النفس إليه، فيدخل في جملته ما قبح منه من الجهل وغيره، فيكون مؤديًا لما وجب عليه، محترزًا مما نهى عنه. فلا وجه إذن يقدح في الأمرين، من حيث سألت عنه.

[شُبهة ما يجوّز المكلف قبل أن يعرف الله تعالىٰ]

فإن قيل: أليس يجوّز المكلف قبل أن يعرف الله، تعالىٰ، أن الذي يجب عن النظر من الاعتقاد هو من قبيل ما يلزمه أن لا يفعله من الاعتقاد المبتدأ الذي يجمع الجهل وغيره؟ ومتى جوّز ذلك، جوّز أن يكون ما أمر به ولزمه، وما نهى عنه وقبح منه فعله، هو من قبيل واحد، وهذا مما لا يجوز، فيجب لذلك إبطال ما قلتم.

قيل له: إن تجويزه لذلك إذا لم يقدح في صحة أداء ما لزمه، والتحرز مما قبح منه فوجوده كعدمه. وقد علمنا أنه وإن جوّز ذلك فهو عالم بالوجه الذي عليه يفعل المعرفة بفعله سببها، وبالوجه الذي عليه يقبح منه فعل الاعتقاد بأن يبتدئه مع زوال سكون النفس. فإذا فصل بين الوجهين تمكن من أداء ما لزمه ووجب عليه، وصح منه أن يتحرز من فعل ما علم قبحه على الجملة. وإذا لم يطعن تجويز ما ذكره في هذا الوجه، فوجوده كعدمه في أنه لا يؤثر في هذا الباب. وقد بينّا من قبل أنه لا بد في الجملة من أن يعلم أن النظر الواجب عليه لا يجوز، إذا أدّى إلى الاعتقاد، أن يؤدي إلى الجهل، فإنما يؤدي إلى المعرفة. وقد علم، في الجملة، أن الجهل هو اعتقاد الشيء

على ما ليس به، وهذا يوجب أن علمه بهما على الجملة وبالفصل بينهما يتقدم، ولا يصح مع ذلك أن يجوز كون القبيح من حيّز الواجب، وكذلك الجواب لمن سأل فقال: إن هذا القول منكم يؤدي إلى أن يكون، ما يلزمه أن يريده من الواجب وما يلزمه أن يكرهه من القبيح، شيئًا واحدًا، وإن كان الذي قد ذكرناه، من قبل في أنه لا يجب في شرائط التكليف أن يصح فيما وجب عليه وقبح يريده ويكرهه بعينه، يسقط ذلك أيضًا؛ فكذلك القول إذا سأل عن هذه الطريقة في الدواعي.

[شُبهة التصوّر]

فإن قيل: فكيف يصح أن يلزم العبد أن يعرف أمرًا لا يتصوره من قبل؟ ولو صح ذلك، لصح أن يفعل كتابة لا يتصورها، ويلزمه ذلك.

قيل له: إن التصور[١] إذا أريد به التخيل والظن، فكأنك قلت: إنه لا يصح أن يلزمه معرفة ما لا يظنه. وقد علمنا أن تقدم ظنه، وأن لا يتقدم، بمنزلة واحدة في أنه لا يؤثر في صحة إيجاد المعرفة منه، لأنه ليس من شرط صحة وجودها تقدم ظن يخالفها؛ ولا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن يقول: إن من شرط صحتها تقدم جهل يخالفها. وإن أردت بالتصوّر أن يعلم أمثال ذلك المعلوم، فهذا أيضًا مما لا يجب؛ لأنه يعلم أن ما يلزمه أن يعرفه قد يكون مما له مثل، وقد يكون مما لا مثل له؛ فلا يصح إذن ثبوت هذه الشريطة فيه. وإن أردت به أنه يجب أن يعلم نفس المعلوم حتى يصح أن يكلّف المعرفة به، فهذا متناقض؛ لأنه إذا علمه فقد استغنى عن المعرفة.

وبعد، فإن الذي سأل عن هذه المسألة، يلزمه أن لا يصح منه تعالىٰ أن يفعل في العبد المعرفة به، ولما تقدم من العبد تصور المعلوم. فإذا جاز منه ذلك، ليجوزن أن يفعل العبد ذلك، وإن لم يتقدم منه تصور المعلوم. هذا، لو صح في جميع المعلومات التصور، فكيف وهو إنما يصح فيما له أمثال

---

(١) التصوّر: علم بحقيقة أمر غير معيّن، أو ما يتقدر تقدير معين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤). هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات. (أصول الدين للرازي ص ٢١؛ التعريفات ص ٢٦).

تشاهد؟ فإذا تقرر في النفس العلم بأمثاله، صح في الشيء أن يتصور بصورة نظائره.

وبعد، فإن التصور اعتقاد مخصوص، فإذا صح أن يفعل ذلك وإن لم يتقدم منه تصور آخر؛ فهلا صح أن يبتدىء بالمعرفة من دون أن يتقدم منه التصور؟ وهذا واضح البطلان. على أن العاقل لا يلزمه النظر إلا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح. وإنما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصور ما لزمه، ويفصل بينه وبين غيره. فأما تصور سائر ما يتعلق به، فغير واجب ذلك فيه. وهذا الذي ذكرناه الآن، مما يمكن أن يقوي به أصل الكلام في تكليف المعارف. وذلك أن سائر ما يكلف العبد، لا يجب أن يعرفه بعينه، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة إلى آحاده. وإنما ينتفي أن يعرفه بصفة يميزه بها عن غيره، لأن العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والإرادات والكراهات مما يختص به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلق تكليف العقلاء بذلك، وإنما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها، لأن عند ذلك يتمكنون من أداء ما لزمهم على الحد الذي وجب. فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه إليها ولا تفارق حاله بها لحال الظان والمبخت الشَّاكّ.

فإذا علم ذلك في الجملة، وعلم أن كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقه أن يكون حسنًا، وعلم أن ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقه أن يكون قبيحًا؛ فإذا لزمه النظر وعلم في الجملة أن النظر إنما يلزم ليوصل به إلى الكشف لا لنفسه، وعلم أنه لا يؤدي إلا إلى المعرفة أو إلى ما يجري مجراها؛ فقد حصل هذا المكلف متصورًا، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة. وإنما جهل عين تلك المعرفة، وجهله بها في أنه لا يؤثر في هذا الباب كجهله بالفرق بين أفعال الصلاة، وبين ما هو منه من جنس واحد، وبين ما هو مختلف، وأن فيه اعتمادًا وحركة في أنه لا يؤثر في وجوب الصلاة وتمكنه من أدائها على الوجه الذي وجب ولزم. فلو كان الذي يذكره القوم يقدم

في وجوب المعرفة، لوجب أن يقدح في وجوب سائر الواجبات إذا لم يعقلها المكلف، وإن لم يعرف أجناسها، وهذا بيّن.

[شُبهة ما يؤدي إلى المعارف]

فإن قيل: قد يجب عمل المرء النظر فيما يتصل بأمور الدنيا، وإن لم يؤد إلى المعرفة، وإنما يظن عنده الأمور؛ فكيف يصح أن يعلم أن النظر في معرفة الله يؤديه إلى المعارف؟

قيل له: إنا لم نقل ذلك، وإنما قلنا: إنه يعلم أنه إن أدّى إلى شيء وأوجبه، فذلك الشيء الذي يوجبه يجب أن يكون من حيّز المعرفة لا من حيّز الجهل. أما القطع على أنه يولد المعرفة، فإنما يمكنه بضرب من الدلالة، وهو أن يختبر أحوال النظر فيعلم أنه قد جرى على طريقة واحدة في أنه يوجب اعتقادًا تسكن النفس إليه، ويعلم أن وجوب ذلك هو لأمر يرجع إلى النظر لا إلى اختيار الفاعل والعادة، على ما بينّاه في بابه من قبل. فإذا صح ذلك، لم يجب فيمن لزمه المعرفة أن يكون عارفًا بهذا الباب ما لم يستدل، لكنه يعرف أن الناظر أقرب إلى المعرفة ممن لا ينظر، وأن النظر إلى أن تنكشف عنده الأمور أقرب من خلافه، وإذا عرف ذلك في الجملة، صح منه تصوّر الجملتين اللتين قدمناهما، فيجوز أن يُؤمر به ويُنهى عن الجهل، على الحد الذي ذكرناه.

[شُبهة الاعتقادات]

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه، إذا صح، فإنما يصح في الأمور التي يفعلها المكلف عن النظر، وليس يجب في كل علم كلفه ألا يفعله إلا على ذلك الحد؛ لأن من قولكم: إنه إذا نظر في الأدلة فعرف ما يلزمه، ثم نام وانتبه من بعد، أنه يلزمه أن يفعل تلك المعارف لا عن نظر. ومن قول الشيخ أبي علي، رحمه الله، أنه يجب أن يحدد بالمعارف حالًا بعد حال، من حيث يقول في المكتسب منها أنها لا تبقى ما دام المكلَّف ممكنًا غير ممنوع. وهذه طريقة مَن يقول منكم: إن العلوم لا تبقى على كل وجه. فكيف يصح في هذه الوجوه أن يكلّف العاقل المعرفة، ولا يصح منه أن يوجده بإيجاد سببه لكنه يبتدئه؟ وبماذا

تنفصل حاله فيما يبتدئه من حال الاعتقادات التي يقبح منه أن يفعلها من حيث لا يأمن فيها أن يكون جهلًا؟

قيل له: إذا صح في العلوم الواقعة عن النظر أنها يصح أن تقع من العبد، وتحسن من حيث يوجدها بإيجاد سببها، فيصير علمه بسببها كعلمه بها لو علمها على ما شرحناه، فيجب أن يحسن أيضًا منه أن يفعل العلم بعد ذلك على جهة الابتداء، إذا كان هناك من الأمور ما يصير للاعتقاد الذي هو علم من الحكم ما ليس لغيره من الاعتقادات، وما يصير به بخلاف منزلة من لم يتقدم منه النظر، فيصير ذلك الأمر بمنزلة النظر الذي يولد العلم أو أقوى من، فيحسن منه أن يفعل العلم، ويصح منه ذلك، ويحسن من المكلف أن يكلفه على هذا الحد.

[شُبهة العلم]

فإن قيل: وما ذلك الوجه الذي يصير للعلم معه ما ليس لغيره؟

قيل له: إنه إذا كان قد نظر فيما يجب، وعرف الدلالة التي نظر فيها، ووقعت له المعرفة بالمدلول، وسكنت نفسه إلى ذلك، ثم انتبه بعد نومه فذكر أحواله التي تقدمت، فلا بد من أن تكون داعية له إلى أن يفعل التي يعلم بها ما كان عالمًا من قبل، وتقوى دواعيه إلى ذلك، فيصير علمه بذلك كالطريقة للعلم الذي يختاره. ومثل ذلك غير ممتنع، على ما بيّناه من قبل في باب النظر، لأنه بمنزلة مَن التجأ إلى كنّ بعد طلب شديد تحرزًا من مطر وخوف، ثم ورد ذلك الموضع والحال هذه، ودواعيه تقوى إلى طلب ذلك الكنّ، وإن كان في الابتداء احتاج إلى طب شديد وظفر به من بعد. فكذلك إذا كان قد علم بالنظر ما يلزم، ثم تذكر حاله عند الانتباه، دعاه ذلك إلى اختيار مثل ذلك العلم، ويصير حصول الدواعي القوية له في أنه بأن يختار العلم أولى من غيره، بمنزلة نظره في الدليل أولًا في أنه يجب عنده العلم دون غيره؛ ويفارق بذلك ما يبتدئه من الاعتقادات لأنها إذا لم يتعلق وجودها بسبب أو ما يجري مجراه لم تنفصل حاله من حال الجهل، فقبح الإقدام عليه.

[شُبهة الحسن والقبح]

فإن قيل: فهل يجوز أن يحسن من العبد فعل يقبح الابتداء بمثله، لأمر يرجع إلى أن له إلى فعله دواع؟ ولئن جاز ذلك، ليجوزن أن يحسن منه الإضرار بالغير إذا قويت دواعيه، وإن كان يقبح ذلك مع فقد الدواعي. أو ليست الدواعي قد تدعو إلى القبيح والحسن على حد واحد؟ فكيف جاز أن يفصلوا بين هذين الاعتقادين لأمر يرجع إلى الدواعي فقط؟

قيل له: ليس الأمر كما قدرته لأنا لا نوجب حسن المعرفة الواقعة من المنتبه من نومه لوقوعها عن الدواعي، لأن سائر ما يفعله من الاعتقادات القبيحة إنما يفعله عند الدواعي أيضًا، وإنما أوجبنا حسنه، لوقوعه عند طريقة مخصوصة قد عرفها من قبل وعرف حكمها. فإذا ذكر حاله واختار مثل ما كان عليه، وجب أن يحسن منه، لأنه لا يقع كذلك إلا وهو علم، فإنما قضينا بحسنه عند أمر مخصوص وإن كان ذلك الأمر من جملة الدواعي، فلا يلزم عليه حسن سائر أفعاله إذا اختارها عند الدواعي.

[شُبهة العلوم]

فإن قيل: أليس، وإن كان حاله فيما يفعله من العلوم على ما ذكرتم، فلن يخرج من أن يكون مبتدئًا باعتقاد لا يأمنه جهلًا؟ وهذا يوجب قبح الإقدام عليه، كما يوجب ما ذكرتموه حسن الإقدام عليه. ووجه القبح إذا اختصّ الفعل، وجب القضاء بقبحه، وإن كان فيه وجه من وجوه الحسن.

قيل له: إن الاعتقاد الذي لا يأمن فاعله أن يكون جهلًا، إنما يقبح متى لم يتعلق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة. أوَلم يختره من قد عرف طرائق العلم من قبل، وفصل بينه وبين غيره؟ لأنه إذا عرف ذلك، وتذكر نظره، وما حصل عليه بعد النظر من سكون النفس إلى ما عرفه، صار ما يختاره من الاعتقاد عنده في أنه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلًا ويقرب كونه علمًا، أبلغ مما يفعله عن النظر، فوجب القضاء بحسنه. يبين ما قلناه، أنه لو نظر في صحة الفعل الواقع من زيد فعلم أنه قادر، ثم شاهد فعلًا واقعًا من غيره وعرف تعلقه به، فسيعلم أنه قادر لا عن نظر محدد، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف

طريقة العلم، وفصل بينها وبين غيرها؛ فكذلك القول في المنتبه من رقدته، في الوجه الذي بيناه.

[شُبهة الخبر]

فإن قال: فجوزوا، على هذا، أن يحسن منه أن يخبر بما لا يحقه على بعض الوجوه، وإن جوّز كونه كذبًا، كما اخترتم ذلك في الاعتقاد؛ وإلا فبينوا بقبح الخبر على كل حال، من حيث لا يأمن من لا يحقّه أن يكون كذبًا، قبح كل اعتقاد لا يأمن فاعله أن يكون جهلًا.

قيل له: إن الخبر[1] لو تولّد عن سبب، ينفصل فيه ما يولد الحسن من القبيح، والصدق من الكذب، لحل محل الاعتقاد في أنه كان يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه؛ وكان يحسن منه أيضًا، إذا وقف على طريقة صدق مخصوص، أن يفعله ابتداء. لكنه في هذا الوجه مخالف للاعتقاد، لأن سببه إذا كان صدقًا، هو بعينه إذا كان كذبًا، ومتى كان غيره، فأحدهما لا ينفصل من الآخر بوجه يبيّن به. وليس كذلك الاعتقاد، لأنا قد بينا أن ما يولد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من سائر النظر الذي لا يولده، ومن النظر الذي يولد خلافه، لو كان في النظر ما يولد الجهل. فإذا صح ذلك، لم يجب في الخبر ما حكمنا به في الاعتقاد.

[شُبهة المتنبّه من نومه]

فإن قيل: أفيمكن المنتبه من نومه، وقد تقدم منه النظر والمعرفة، أن لا يفعل المعرفة بما كان عارفًا به من قبل؟

قيل له: قد يمكنه ذلك، لأنه لو دخلت عليه شُبهة تؤثر في طرائق نظره المتقدم، لصح أن ينصرف عن العلم فلا يفعله، ولصح أن يختار الجهل، فسبيل هذا العلم الذي يختاره سبيل سائر أفعاله، في أنه قد يجوز أن لا يفعله على بعض الوجوه. فليس لأحد أن يقول فيما يفعله من هذه العلوم: إنها في حكم الضرورية في أنه لا بد من وقوعها، ويقدح به في قولنا: إن المعارف مكتسبة.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٧ من هذا الجزء.

[شُبهة اختيار العلم مرّة]

فإن قيل: أليس كل فعل يختاره العبد قد يجوز، وحاله واحدة، أن يختاره وأن لا يختاره؟ أفتجوزون في المنتبه من نومه، وحاله ما ذكرتم، أن يختار العلم مرة ولا يختاره أخرى؟

قيل له: ليس الأمر كما قدرته في سائر الأفعال، لأن فيها ما لا يجوز من العبد أن لا يفعله إذا قويت دواعيه، وأنه يجوز أن لا يختاره بأن تتغير حاله في الدواعي. وقد بينّا، من قبل، وجوهًا كثيرة منها الإلجاء وغيره. فإذا صح ذلك، بطل ما توهمته، وصح لنا ما قلناه من أن هذا العلم من فعل العبد، وإن كان إنما لا يختاره عند ورود شُبهة عليه لولاها كان يجب أن يختاره لا محالة. وإنما كان الأمر كذلك، لأنه إذا ذكر عند الانتباه من نومه ما كان من النظر وما حصل عليه من سكون النفس، وتذكر سائر ما علمه، وقد عرف في الجملة قوة الدواعي إلى العلوم والاسترواح إلى سكون النفس عن خلافه، فسيختار فعل العلم لا محالة لقوة هذا الداعي وما له من المزية على كثير من الدواعي، ويحل ذلك محل الشديد الجوع المتمكن من الأكل في أنه سيختار ذلك لا محالة إذا لم يكن هناك صارف، فإن اتفق أن خبّره مخبر في ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد أنه مسموم، فذلك يصرفه عن تناوله، فيعلم بذلك أن للأكل فعله لجواز انصرافه عنه على بعض الوجوه. وكذلك متى علمنا جواز المتنبه من نومه عن اختيار ذلك العلم، عند شُبهة وردت، أنه مع فقد الشُّبهة إنما اختار العلم لقوة الدواعي وأنه فعله، فيخرج بذلك عن طريقة العلوم الضرورية التي لا يمكن العبد اجتلابها ولا دفعها، ولا تكون واقعة على اختياره ودواعيه.

[شُبهة الإحالة على مجهول]

فإن قيل: فما تلك الشُّبهة التي يجوز عندها أن لا يختار العلم؟ وهل ذلك منكم إلا إحالة على مجهول؟ لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم عند الانتباه يعودون في العلوم إلى ما كانوا عليه.

قيل له: إنه لو اعتقد عند الانتباه من الشُّبهة ما لو اعتقده من قبل، لتغير حال الدليل عنده في أنه لا يختار، وإما أن يتوقف ويختار الجهل الذي يظنه من

موجبات الشُّبهة. وهذا معلوم، وإن لم يمكنا أن نعين وقوعه في مكلف دون مكلف. ولا معتبر في هذا الباب إلا بأن نبين ما ادعيناه بالوصف دون تعين وقوعه في مكلف دون غيره.

[شُبهة التذكّر]

فإن قيل: إذا لم يصح من المنتبه، وحاله هذه، إلا أن يختار العلم، كما لا يصح من الناظر في الدليل إلا أن يختار العلم، وصح بذلك أن النظر يوجب العلم؛ فهلا قلتم: إن تذكره للدلالة يوجب العلم، فيكون الجميع متولدًا؟

قيل له: إن التذكر هو علم في الحقيقة؛ ولو ولد ذلك العلم بالمدلول، لوجب في الابتداء إذا علم الدلالة، أن يولد ذلك، وكان يجب أن يستغني عن فساد ذلك ظاهرًا.

[شُبهة توليد العلم للمنتبه]

فإن قيل: قولوا إن الذي يولد العلم للمنتبه ليس هو العلم بالدليل، وإنما هو العلم بنظره من قبل، وأنه أوجب اعتقادًا سكنت نفسُ، إلى معتقده، وذلك غير حاصل له قبل الانتباه.

قيل له: لو كان الأمر كما قدرته، لوجب أن يولد له العلم وإن دخلت عليه شُبهة، لأن ورودها عليه لا يخرجه من أن يكون السبب على الوجه الذي يولد قد حصل والقلب محتمل للعلم. فلما بطل ذلك، ثبت أن العلم الذي يقع له مما يختاره على جهة الابتداء، لا أنه متولد.

[شُبهة تولد العلم عن النظر]

فإن قيل: أليس العلم وإن كان يتولد عن النظر، فإنه مع ورود الشُّبهة لا يولد؟ فجوّزوا أن يولد ما ذكرناه العلوم، وإن كان من شرطه فقد الشُّبهة.

قيل له: إنه إذا نظر وهو عالم بالدليل، فوروده لا يمنع من توليد النظر العلم، وإنما يمتنع إذا لم يعرف الأدلة. لأن العلم كالأصل للعلم بالمدلول،

فلا يصح أن يولد العلم. وليس كذلك الحال فيما بيناه، لأنه إن كان الذي يولد المعارف في المنتبه هو تذكره للنظر ولِمَا كان عليه من قبل، فيجب أن يولد. وذلك لأن الشُّبهة لا تغير حاله في الضروريات، وهذا الذكر من العلوم الضرورية. وإنما صح فيها أن تغير حال الناظر، لأنه إنما ينظر في الأدلة وكيفية تعلقها بالمدلول، وحاله يختلف في ذلك عند ورود بعض الشبه عليه. فأما حال المنتبه، فإذا لم يتغير في الوجه الذي ذكرناه، فكيف يجوز أن تمنع الشُّبهة من توليده؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة من جعل السبب غير مولد لأمور لا تعلق لها به البتة؟ وبعد، فلو كانت العلوم التي يفعلها المنتبه تتولد عن الذكر الذي وصفه السائل، وذلك الذكر هو من العلوم الضرورية، وجب كون هذا العلم ضروريًا. لأن المسبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب؛ فإذا كان السبب من قبله سبحانه، فكذلك المسبَّب.

[شُبهة المعارف ضرورية]

فإن قيل: وهل الغرض إلا ما ذكرتموه؟ لأنا قصدنا بذلك أن نبين أن هذه المعارف يجب أن تكون ضرورية وأن لا تدخل تحت التكليف. فكيف يقدح فيما أوردناه بهذا الوجه؟

قيل له: إن هذه العلوم لو كانت من فعله تعالىٰ، لصح أن يفعلها في المنتبه من رقدته من غير حصول هذا الذكر. لأنه تعالىٰ يصح أن يفعل مثل ما نفعله متولدًا على جهة الابتداء، ولو صح ذلك، لجاز في المنتبه من نومه أن يعلم ما كان يعلمه من قبل، وإن لم يتذكر شيئًا من أحواله، وهذا محال.

فإن قال: إن ذلك إنما يستحيل، لأن تلك العلوم كالفرع عليه.

قيل له: لو كان كذلك، لوجب في الابتداء أن لا تحصل له هذه العلوم إلا مع العلم بأحوال له سابقة. فإذا بطل ذلك، بطل ما ذكرته.

فإن قال: إني أجوّز ذلك، لكنه بخلاف العادة.

قيل له: فيجب أن تجوّز، في غير هذا الوقت وفي غير هذا المكان، أن تكون العادة في العقلاء منهم جارية على أن المنتبه منهم، بعد النظر الطويل

وحصول المعرفة له بالتوحيد والشرائع، يعلم ما كان عالمًا به من قبل وإن لم يتذكر أحواله؛ وقد علمنا أن ذلك فاسد.

فإن قيل: إنما يفسد ذلك من حيث لا يجوز في الكامل العقل أن يسهو عن الأمور العظيمة التي تقدمت منه؛ ولولا ذلك، لصح ما ذكرتم.

قيل له: فإذا كان هذا الذكر يجب حصوله لهذا المعنى؛ فمن أين أنه المولد لهذه العلوم؟ وهلا قلتم: إنها واقعة على جهة الابتداء، وإن كانت لا تقع إلا وحال العلم هذه؟ ومتى جاز ذلك، فقد بطل كونه سببًا. وإذا بطل ذلك، صح ما قلناه من أنه من فعل العبد. على أنه إن صح أن يكون من فعله تعالىٰ، وإن كان لا بد من أن يفعلها والحال هذه، فما الذي يمنع من أن يكون من فعل العبد، وإن كان لا بد من أن لا بد من أن يختاره، والحال هذه. وقد علم أن من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره، شاهدًا كان أو غائبًا. فإن كان ما ذكرتموه يقدح في قدرة العبد عليه، فيجب كونه قادحًا في أن ذلك من فعله تعالىٰ، وهذا ظاهر السقوط.

[أدلّة أبي علي على أن العلم لا يولد العلم]

وقد استدلّ شيخنا أبو علي، رحمه الله، على أن العلم لا يولد العلم، بأدلّة ذكرها. وأظن أنا قد ذكرنا في ذلك طرفًا، ونحن نذكر الآن بعضه. فمما يدل على ذلك، أنه لو ولد بعض العلوم بعضًا، لوجب أن لا يكون بعضه بأن يولد أولى من بعض، لاشتراك الكل في الوجه الذي عليه يولد، لأنه مما لا تتغير حاله في كيفية تعلقه ولا في إيجابه لسكون النفس. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون العالم بأشياء يتزايد علمه وإن لم ينظر البتة في الأدلة، ولوجب أيضًا أن يكون العلم بالدليل في توليد العلم بالمدلول يغني عن النظر. وفي علمنا بأن العالم بالأدلة لا يستغني عن النظر فيها لكي يعلم المدلول، دلالة على فساد هذا القول. على أنه لو ولد بعضُها بعضًا، لم يخل من أن يولد العلم بما يماثله أو يولد ما يخالفه؛ ولو ولد ما يماثله، لوجب أن يولد في حالة واحدة ما لا نهاية له. لأنه لا يجوز أن يقال فيه: إنه يولد في الثاني، كما نقوله في النظر والاعتماد، لأن فيهما علّة تقتضي تأخير ما يولدانه عنهما؛ وليس كذلك لو ولد

مثله، فكان يجب أن يولده في الحال، ثم كذلك كل جزء منه، فيؤدي إلى ما لا نهاية له؛ وقد علمنا أن ذلك محال. ولو ولد ما يخالفه مما يجوز أن يجتمع معه، لوجب فيه مثل هذا الوجه، لأنه كان يجب أن يولده في الحال؛ ثم المولد يولد ما يخالفه في الحال، فيؤدي إلى ما لا نهاية، على ما قدمناه. وإن ولد ما يخالفه مما لا يجوز أن يجتمع معه، فقد كان يجب فيمن يزداد علمه أن ينقص من علومه المتقدمة، مثل الذي زاد. وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك في العقلاء الذين يكتسبون العلم وتتزايد علومهم، فإذا بطل ذلك ثبت أن العلم لا يولد العلم البتة، وأن المنتبه من رقدته إنما يختار مثل ما كان علمه، للوجه الذي بيّنّاه من قبل.

[شُبهة الانتباه من النوم]

فإن قيل: هلا قلتم إنه عند الانتباه من النوم يفعل النظر فتتولد عنه العلوم التي تحصل له، كما كان في الأول؟

قيل له: قد بيّنّا فساد ذلك بأنه كان يجب أن يجد ذلك من نفسه، لأن الفكر الطويل مما لا يخفى على النفس تأثيره. وقد علمنا أن حال المنتبه مباينة لذلك، وكان يجب أن يمتد وقت نظره حتى يحصل عالمًا بكل ما كان من قبل عالمًا به. لأن النظر، فيما يتصل بالتوحيد والعدل والشرائع، لا بد من أن يترتب بعضه على بعض، فيجب لذلك أن يمتد وقت حصوله. وفي بطلان ذلك، دلالة على أنه يختار العلوم التي ذكرناها.

[شُبهة المتصور للمعلوم]

فإن قيل: كيف يختارها في حال الانتباه، وهو غير متصور للمعلوم مفصلًا؟

قيل له: قد بيّنّا أن ذلك ليس من شرط اختياره للعلم، وإنما يجب أن يعلم سببه أو الطريقة التي عندها يختار؛ فأما تصور المعلوم، فمما لا حاجة به إليه في اختيار العلوم.

فإن قيل: كيف تجري حاله، فيما يختار من العلوم عند الانتباه من النوم، على طريقة واحدة؟ وهلا اختلفت أحواله إن كانت من فعله؟

قيل له: إنما يجب أن تتفق أحواله من حيث تتفق في الوجه الذي يدعوه إلى اختيار العلوم، كما تتفق أحوال القادر منا فيما يختاره من اجتلاب المنفعة إذا اتفقت أحواله في الدواعي إليه.

فإن قيل: فيجب على ما ذكرتم أن يكون المنتبه من نومه يفعل العلوم في الثاني من حال انتباهه دون الأول، لأن من حق الداعي أن يتقدم الفعل. والحال بخلاف ذلك، لأنه كما ينتبه من نومه، يعلم ما كان عالمًا به من قبل؛ فيجب أن تكون هذه العلوم ضرورية.

قيل له: إن ضبط الأوقات على التفصيل مما لا يصح من العبد، فكيف يمكن أن يقال: إنه اختار ذلك في أول الحال دون ثانيه أو ثالثه، حتى يحصل ذلك قدحًا فيما قلناه بالدليل؟ وبعد، فغير ممتنع في الدواعي الظاهرة أن تكون في حال الفعل، وإنما يمتنع ذلك فيما يحتاج القادر فيه إلى التفكر في أحوالها ليعلم تعلقها بما هي دواع فيه. ألا ترى أن الواحد منا لا يدعوه ما في الكتاب من البعث على الطاعة والخير إلى الفعل في الابتداء، إلا مع الذكر والاستدلال؟ فأما إذا تدبر وعرف، فإن ذلك يدعوه إلى الفعل في الحال، فما الذي يمنع من أن يفعل المنتبه من نومه العلوم في الحال لما هو عليه من الصفات التي قدمناها في الوقت؟ فأما الشيخ أبو علي، رحمه الله، فإنه يقول فيمن نظر، وقد تدبر، فعرف ما يلزمه أن يفعل المعارف حالًا بعد حال على جهة الابتداء، وإن كان في الأول فعلها عن النظر، لأنه بعدما عرف يحصل فاعلًا للمعرفة بما هو عارف به، والاعتقاد على هذا الوجه يكون علمًا من حيث وقع من العالم بذلك المعلوم، كما أن ما يفعله تعالىٰ من العلوم الضرورية يكون علومًا من حيث فعلها وهو عالم بمعلومها. وكذلك يجب على مذهب مَن يقول في العلوم أجمع: إنها لا تبقى؛ فيكون الواجب على العاقل، إذا كان قد أدّى ما ألزمه من العلم، أن يفعل العلم حالًا بعد حال، ما لم يغيره السهو عن الأدلة ويصير ما يختاره من الاعتقاد علمًا لهذه الطريقة. وقد بينّا، من قبل، أن هذا أخذ الوجه التي لها يكون الاعتقاد علمًا، فلا طائل في إعادته. والذي اخترناه فيما يفعله من العلوم على هذا الوجه، أنه إنما يفعله لتذكر الدلالة لا لأنه عالم بالمعلوم. وذلك لأن تذكره للدلالة يحصل في كل حال يوجد فيها العلم من قبله، فبأن

يجعل ذلك وجهًا لكون الاعتقاد الواقع منه علمًا أولى، لأن كونه عالمًا بالمعلوم يتقدم ما يفعله من العلم. وإذا أمكن أن يجعل الوجه الذي له يقع الفعل على بعض الوجوه ما يقارنه، لم يجز أن يجعل ما يتقدمه. وإنما نقول في النظر: إنه يكون وجهًا لكون الاعتقاد علمًا وإن تقدم، لأنه لا يصح فيه أن يجامع ذلك الاعتقاد. وإنما قلنا في الإرادة التي بها يصير الخبر خبرًا أنها تتقدم سائر حروفه وتصحب الحرف الأول، لأنه لا يمكن فيها غير ذلك.

ولهذا نقول: إنها لا يجوز أن تتقدم جملة حروف الخبر لما أمكن خلاف ذلك فيها. وقلنا في الإرادة التي بها يصير الجزء الواحد من الفعل على بعض الوجوه أنها يجب أن تقارنه، لأنه يمكن ذلك فيها. فهذه طريقة مستمرة توجب أن الذي قلناه في هذا الباب أولى. فإذا ثبت في العلوم أنها لا تبقى، فيجب أن يكون الوجه الذي له يختارها المكلف حالًا بعد حال بذكر النظر على الوجه الذي بيّناه في المنتبه من نومه، حتى لا تنفصل حالهما في هذا الوجه، وإنما صح في القديم، تعالىٰ، أن نقول فيما يفعله من الاعتقادات فينا: إنها علوم من حيث فعلها وهو عالم بالمعتقد، لأن كونه كذلك حاصل في وقت ما يفعل فينا العلوم، لا أنه متقدم، وذلك لا ينافي العلم منا لو كانت علومه المكتسبة لا تبقى.

فقد صح، بهذه الجملة التي أوردناها، أن سائر العلوم التي كلفها المرء مما يمكنه أن يفعلها، ويصح وقوعها منه على الوجه الذي يلزم ويحسن، فإذا صح ذلك، بطل قول أصحاب المعارف والإلهام، ومَن يقول بوقوع المعرفة طبعًا، ومَن يمنع من تكليف ذلك لغير هذه الوجوه، وصح أن المعارف في أنها لا تدخل في باب التكليف كسائر الأفعال التي يعترف القوم بذلك فيها. فكما يحسن منه تعالىٰ أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع وغيرها. والإرادات النيات، فكذلك غير ممتنع أن يكلفه ما ذكرناه من المعارف ويجب أن يكون الطاعن في أحدها، كالطاعن في الآخر، إذا ثبت من حالهما أنهما يتفقان في صحة وقوعهما من المكلف على الوجه الذي كلفهما عليه.

ونحن نذكر الآن الأجوبة عن الفصول التي قدمناها لهم على تفصيل واختصار، إن شاء الله.

الفصل الأول من شبههم

إنما عوّل القوم في هذا الفصل على أنه تعالىٰ لو كلف المعرفة، لوجب أن يكون من شرطه تقدم معرفته بما كلف، على وجه يميزه من غيره مفصلًا. ومتى لم يصح ذلك في المعرفة، فتكليفه يقبح، كما يقبح ذلك في سائر الأفعال، إذا لم يمكنه أن يعرفه ويميزه من غيره.

والذي قد بيناه الآن، فيما تقدم، يسقط هذا الكلام. لأنا قد ذكرنا أن حكم المعرفة عندنا وحكم سائر الأفعال في الشرط الذي يقتضيه التكليف لا يختلف. وذلك الشرط الجامع للكل أن يتمكن المكلف من أدائه على الحد الذي كلف، وإنما تختلف الأفعال التي يتناولها التكليف فيما يحتاج إليه المكلف، حتى يمكنه القيام به. ففيه ما يحتاج مع القدرة إلى آلة، وفيه ما يحتاج إلى أدلة أو علم، إلى ما شاكل ذلك. ولا يجب من حيث اختلف في هذه الوجوه أن يختلف فيها الشرط الذي ذكرناه، بل الشرط متفق، وما معه يحصل ذلك الشرط يختلف. فلا يمتنع في المعرفة خاصة أن لا يعتبر في حصولها أن يكون المكلف عالمًا بها على التفصيل من قبل ليتمكن من فعلها، وإن وجب اعتبار هذا الشرط في غيرها، كما لا يجب إذا اعتبر في بعض الأفعال أن تقع عن سبب، أن يعتبر ذلك في الكل، لتحصل الشريطة التي ذكرناها في التكليف.

وإذا ثبت، بما بيّناه، أن العاقل المكلف يتمكن من فعل المعرفة اللازمة له، على الوجه الذي كلّف، وإن لم يتقدم علمه بها، فقد سقط سائر ما ذكره في الفصل الأول، وبطل أيضًا القدح بذلك في كون المعارف مكتسبة وإيجاب كونها ضرورية. وإن كنا قد بينّا في أول هذا الكتاب، من الأدلّة على بطلان الضرورة، ما يكفي. وبطل بذلك قول أبي عثمان الجاحظ، رحمه الله، في أن المعارف تقع بالطبع، لأنه إنما يقول على هذا الوجه ونظائره؛ وقد بينّا فساده، فيجب بطلان قوله.

[خطأ كلام الجاحظ في أن المعارف تقع بالطبع]

وبعد، فقد بيّنا، في صدر هذا الكتاب وفي كتاب التولد، أن الأفعال لا تقع إلّا من القادرين، وأبطلنا القول بأن فيها ما يقع بالطبع، وأوردنا في ذلك ما يكفي؛ وذلك يدل على بطلان هذا القول في المعرفة. وإنما ظنّ هو رحمه الله أن الدواعي إذا قويت وصار القادر بحالة يختار معها لا محالة الفعل الخصوص، فيجب أن يكون واقعًا بالطبع، ولم يعلم أنه قد يجب في القادر أنه لا يختار إلا فعلًا مخصوصًا لقوة دواعيه؛ وقد بيّنا صحة ذلك بالإلجاء وغيره. وإذا صح عنده القول بأنه تعالىٰ لا يختار إلا الحسن ولا يفعل القبيح، ولم يوجب ذلك في فعله أن يكون بالطبع، وخارجًا عن أن يكون باختيار، فكذلك لا يمتنع مثله في الواحد منا إذا قويت دواعيه. وسقط أيضًا ما يقوله أصحاب الاتفاق في المعرفة، لأنهم يقولون: متى اتفق من العاقل أن يعرف الله، تعالىٰ، ثبت التكليف عليه من بعد، وإلا فهو زائل؛ فأما نفس المعرفة فلا يجوز أن يكلفها العبد. وهذا إنما قالوه، لظنّهم أن المعرفة لا طريق لها يصح من العبد أن يفعلها عليه؛ فإذا ثبت أن لها طريقًا يفصل بينه وبين غيره، فإن المكلف قد يعرف ذلك الطريق ويحصل فيه وجه وجوب المعرفة. فلا فصل في الحال هذه بين مَن دفع صحة وجوبها وتناول التكليف لها، وبين مَن دفع في سائر الأفعال. وقد كشفنا القول فيه.

الفصل الثاني من شبههم

قالوا: إذا لم يعرف المعرفة، فكيف يجوز أن يعلم سببها؟ ومَن لم يعلم السبب والمسبب، لا يصح وجوب ذلك عليه.

وقد بيّنا من قبل أنه لا بد من أن يعلم سبب المعرفة ويميزه من غيره، على وجه لا يلتبس عليه، فيلزمه إيجاده وإيجاد المعرفة بإيجاده. وبينا أن ذلك في أن معه يمكن الفعل بمنزلة أن يعرف السبب والمسبب جميعًا.

[شُبهة سبب المعرفة بعينها]

فإن قيل: وكيف يعرف المكلف سبب المعرفة بعينها، ومن حق العلم بذلك أن لا يثبت إلا مع العلم بأن النظر يوجب العلم ويوجب علمًا مخصوصًا، ولا سبيل إلى ذلك إلا بعد تقديم العلم بنفس المعرفة.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأنه قد يعلم السبب وإن لم يعلمه سببًا، لأن العلم بأنه سبب غير العلم بذاته وسائر صفاته. وهذا بمنزلة ما نقوله من أنه قد يعرف الدلالة وصفاتها، وإن لم يعلم أنها دلالة؛ لأن العلم بأنها دلالة، يقتضي العلم بأن المدلول على ما دلّت عليه. فكذلك العلم بأن السبب سبب يقتضي أنه يولد ويوجب، والعلم بذاته ووجوده ومفارقته لغيره لا يقتضي ذلك. فلا يمتنع أن يعرف المكلف النظر في أنه مخصوص، ويميزه عن غيره، وإن لم يعلم فيه أنه سبب، وفي المنظور في أنه دليل، إلا بعد اختياره. وقد بيّنا أنه لا يمتنع أن يعلم في النظر أنه يولد في الجملة، والذي يمنع منه أنه يولد علمًا مخصوصًا، لأن تقدم علمه بذلك يغني عن النظر ويمنع منه. فإن أراد المريد هذا القول، فقد أجبنا إليه؛ وإن أراد أنه يجب أن يعلم عين المعرفة المتولدة، فقد ثبت أن فقد العلم بها لا يمنع من صحة إيجاده للنظر.

[شُبهة قبح التكليف]

فإن قيل: أرأيتم لو لم يعرف المكلف السبب عينه، كما لا يعرف المعرفة، أكنتم تقولون: إن تكليفه يقبح؟

قيل له: نعم، لأنه إذا لم يعرف سبب المعرفة بعينه، لم يكن له إلى إيجاده على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل، وإنما توجد المعرفة بإيجاده فلا يكون له إلى فعلهما معًا سبيل، فيقبح منه تعالىٰ أن يكلفه. وإنما وجب ذلك في النظر الذي هو سبب المعرفة، لأنه يبتدئه ولا يجب وجوده بوجود غيره. وكل فعل كُلفه العبد على جهة الابتداء فلا بد من أن يميزه من غيره، أو يصح ذلك فيه ليتمكن من إيجاده على الحد الذي كُلف. فأما المعرفة، فإنما يوجدها بإيجاد النظر؛ فبان معرفته بالنظر عن معرفته بها، على ما بيّناه.

[شُبهة الأفعال المباشرة]

فإن قيل: ومن أين أن النظر مما يصح من القادر منا أن يبتدئه على الوجوه الذي يبتدىء عليها الأفعال المباشرة؟

قيل له: فهو كالحركات وما شاكلها في هذا الباب.

[شُبهة توليد المعارف]

فإن قيل: فيجب على هذا أن تحكموا في المكلفين أجمع أنهم قبل معرفة الله قد عرفوا النظر الذي يولد المعارف على التفصيل، وميّزوا بعضها من بعض، وذلك مما أن ادعيتموه علم من حالهم خلافه.

قيل له: إن مَن علم من حاله خلاف ذلك، لم يجز أن يكلف المعارف، وإنما يكلف ذلك مَن يعرف النظر على الوجه الذي بيّناه. والمعرفة بأحوال أعيان المكلفين في هذا الباب مما لا يمكن ضبطه، ولا ادعاء طريقة منه. والذي نقوله: إنه لا بد في المكلف من أن يعرف ذلك، وطريق تعريفه قد يكون بالخاطر وقد يكون بالداعي والمنبه، وقد يكون بأن يتفكر من ذي قبل فيعرف أحوال نفسه وينظر في أحوال الفعل وتعلقه بالفاعل. فلا بد في حكم المكلف من أن يعرف النظر والأدلة، ويميز بعضها من بعض بأحد الوجوه التي قدمناها.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم بالأدلة]

وقد اختلف شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، بعد اتفاقهما على ما قلناه في المعرفة بالأدلة التي ننظر فيها؛ هل تحصل من غير التنبيه والإخطار، أم لا؟ فمن قول أبي علي، رحمه الله: إنه لا بد من أن ينبهه الخاطر على دليل دليل، وبمنزلة بعضه من بعض، أو الدواعي. وعند أبي هاشم، رحمه الله: أنه قد يستغني بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن ذلك، من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله إذا لم يدرك، وأنه لا يجوز أن يتوصل إلى معرفة النحو بالنظر في الطب.

[موافقة القاضي لأبي علي]

والصحيح عندنا، ما قاله أبو علي، رحمه الله؛ وإن لم يمتنع، فيما يظهر من الأدلة، ما قاله أبو هاشم، رحمه الله. لكن ذلك لا يستمر، فإن في الأدلة ما يغمض ولا تنجلي مفارقته لغيره؛ حتى أن العالم المتّزن ربما يشتبه عليه

بعض الأدلة ببعض؛ والكلام في ذلك ذكر من بعد، في أبواب الخاطر[1]، إن شاء الله.

[شُبهة]

فإن قيل: إنما يجب، على ما ذكرتم، أن نعرف الدليل بعينه، فأما النظر فكيف نعرفه بعينه؟ وقد يجوز أن يختلف جنس النظر، وإن كان المنظور فيه واحدًا.

قيل له: يجوز أن يختلف جنس النظر إذا تعلق بالدليل على وجهين؛ فأما إذا نظر الناظر فيه على وجه واحد، فهو متفق في الجنس، ويقوم بعضه مقام بعض فيما يوجبه ويولده.

[شُبهة]

فإن قيل: إذا لم يعرف عين ما يفعله من النظر في هذا الدليل، فكيف يصح أن يُكلفه ويكلف ما المعرفة؟

قيل له: لا معتبر بالعين في هذا الباب، لأن الغرض بفعله النظر أن يصل به إلى المعرفة، وهو يصل إليها بأي جزء من النظر فعله من هذا الجنس؛ ففقد معرفته بالأعيان، مع حصول معرفته بهذا الخبر، لا يؤثر.

الفصل الثالث من شبههم

قد حكينا عنهم أن النظر إذا انقسم، ففيه ما يولد المعرفة وفيه ما لا يولد، كالنظر في أمور الدنيا. فكيف يصح منه تعالىٰ أن يوجب النظر في أمور الدنيا، لكي يصل به إلى المعرفة، مع حصول هذا الاشتباه بين النظرين؟

واعلم، أنا قد بينّا في أبواب النظر، من قبل، أن الذي يولد منه المعارف هو النظر في الدليل، لتعلقه بالمدلول. وبينّا أن المستدل يجب كونه عالمًا بالدليل، على الوجه الذي يدل، حتى يولد نظره في المعرفة. وبينّا أن ما خرج من النظر عن هذه الصفة، لا يولد البتة. فالفصل بين ما يولد منه وما لا يولد،

---

(١) راجع هنا من ص ٣٤٦ وما بعدها.

معلوم على الوجه الذي ذكرناه، فلا يجوز أن يشتبه ذلك على العالم. فأما اشتباهه على الجاهل، فغير مؤثر في هذا الباب.

[شُبهة النظر والمعرفة]

فإن قيل: أفتقولون أن المكلف للنظر والمعرفة في الابتداء يعلم هذه التفرقة بين هذين النظرين، أم لا؟ فإن قلتم: يعلم ذلك. لزمكم أن يكون قد عرف من قبل أن في النظر ما يولد المعارف، وفيها ما لا يولد، ويفصل بينهما بالوجه الذي قدمتم، وهذا مما لا شُبهة في أن المكلف قد لا يعرفه. فإن قلتم: إنه لا يفرق بينهما. فقد وجب ما سأله السائل من أنه قد كُلف أمرًا لا يصح أن يميزه من غيره.

قيل له: إن المكلف لا يجب أن يفرق بين النظرين في هذا الوجه، وإنما يجب أن يعلم الدليل ويعرف النظر الذي يتعلق به فقط، لأنه إذا عرف ذلك وعلم وجوبه عليه أمكنه أن يوجده، فإن كان مولدًا للمعرفة صار موجدًا للمعرفة بإيجاده، فهذا القدر هو الذي ينبغي أن يعرفه. فأما أنه يوجب ويولد، فإنما يعرف ذلك بعد أن ينظر فتحصل له المعارف على طريقة مخصوصة، فيعلم أنها طريقة التوليد. وقد بيّنا جميع ذلك من قبل.

ومتى قال السائل: إذا كان النظر في أمور الدنيا لا يولد المعارف؟ أو قال: إذا كان النظر في أمور الدين ما لا يولد العلم؛ فقولوا، في جميعه، مثل هذا، وهذا يوجب عليكم أن لا يحسن دخوله في التكليف، فالجواب عن ذلك قد سلف في أبواب النظر، لأنا قد دللنا على أنه يولد المعرفة، ودللنا أن جميعه لا يولد، وعلى الفصل بين القبيل الذي يولد وبين ما لا يولد؛ فإذا ثبت ذلك، زال القدح بما أورده الآن.

يبيّن ما قلناه، أنه قد يجب على المرء عند الحاجة إلى نفع ودفع ضرر عن نفسه ومن يمسه أمره، أن لتمسه بالأمر الذي يميز من غيره ويظن أنه الأقرب إلى حصول بغيته وطلبه، وإن لم يعلم حصوله عنه. فلذلك قد يجب

النظر إذا غلب على قلبه أنه الأقرب في وصوله إلى المعرفة، وإن لم يقطع على ذلك في الحال.

الفصل الرابع من شبههم

قد حكينا عنهم أنهم يقولون: إذا كان في النظر ما يوجب الجهل، كما أن فيه ما يوجب العلم، ولا يفصل الكلف بينهما. فكيف يصح وجوب أحدهما عليه، مع قيام الاشتباه؟

والجواب عن ذلك، أنا قد بينّا من قبل أنه ليس في النظر ما يوجب الجهل، وأنه قد يختار عنده الجهل وقد يكون داعيًا إليه عند المكلف؛ فأما أن يولده في الحقيقة، فمحال. وقد كشفنا ذلك بما يغني، وبينا أنه إما أن يولد المعرفة أو لا يولد شيئًا البتة، وأوضحنا القول فيه؛ وذلك يسقط ما أورده الآن.

[شُبهة]

فإن قال: لم أذهب فيما أوردته من السؤال هذا المذهب، وإنما قلت: إذا كان المكلف في الابتداء يجوّز ذلك، لأن علمه بما ذكرتم لم يتقدم؛ فكيف يصح منه تعالىٰ أن يوجب عليه المعرفة؟

قيل له: إن المكلف وإن جوّز ذلك، فلن يخرج عن أن يكون عالمًا بعين النظر الذي من شأنه أن يوجب العلم. فإذا تقرر في عقله وجوبه عليه، صح منه أن يؤديه، وأن يفعل المعرفة بإيجاده؛ وإذا صح منه ذلك مع هذا التجويز كصحته مع فقده، فأي تأثير لهذا التجويز إذن في صحة تكليفه، حتى جعلتموه شُبهة؟

وبعد، فإنه يعلم في الجملة أن ما يؤدي إلى الجهل لا يكون إلا قبيحًا، من حيث ثبت في عقله قبح الجهل، وثبت أيضًا في عقله أن ما أدّى إلى القبيح قبيح. فإذا علم ذلك لم يجوّز في النظر، الذي علم بالعقل حسنه ووجوبه، أن يكون موجبًا للجهل، لأنه يتناقض أن يعتقد فيه ذلك. وإذا صح ذلك، بطل ما

سأل عنه من أنه لا يفصل بين النظرين، لأنا قد بيّنا أنه يفصل بينهما على الجملة، ويعلم أن من حق النظر الذي علم حسنه ووجوبه أن لا يولد الجهل وأنه إن ولد شيئًا فهو المعرفة، ويعلم أنه أقرب إلى أن يعرف إذن فعل هذا النظر منه إذا لم يفعله. فإذا وجب على الإنسان التحرز من المضار في العقل بالأمور التي لا يعلم أنها توجب التحرز من المضرة، من حيث نظر فيه أنه بأن يقع به التحرز أقرب، فغير ممتنع وجوب النظر عليه إذا كان حاله عنده ما ذكرناه.

الفصل الخامس من شبههم

قالوا: إذا لم يعرف المكلف وجوب النظر والمعرفة، فلا يصح لزومهما له لأمرين: أحدهما، أن العلم بحسن الشيء ووجوبه يتبع العلم بعينه، وهو لا يعرفها؛ والثاني، أن تجويزه أن يُخترم قبل أن يفعلهما، يمنع من أن يعلم وجوبهما وحسنهما، وهذا يوجب خروجهما من أن يلزمه فعلهما.

واعلم، أن الذي بيّناه من قبل من أنه يعرف عين النظر، وأنه ليس بواجب أن يعرف عين المعرفة المتولدة عن النظر، وإنه إن لم يعرفها فهو بمنزلة العارف لما يلزمه في أنه يمكنه أن يفعلها بفعل النظر، يسقط ما أورده أولًا. لأنه ظنّ أنا نقول: إن النظر يحسن ويجب وإن لم يعرفه المكلف بعينه؛ وليس الأمر كذلك، على ما بيّناه. فأما المعرفة الواجبة عن النظر، فقد بيّنا أنه وإن لم يعرفها فقد يجوز أن يلزمه في ذلك إسقاط ما قاله أولًا. فأما الذي ذكر ثانيًا من أن تجويزه للاخترام قبل الفعل يسقط وجوبه، فإن قدح في وجوب المعرفة فهو قادح في وجوب سائر الواجبات عليه من أفعال القلوب والجوارح؛ لأن المكلف يجوّز في كل حال ذلك، وتجويزه له لا يختص بفعل دون فعل من جملة ما كلف. وإنما يصح أن يتعلق بذلك مَن يقول بأن التكليف مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخره. فأما إذا ثبت بالدليل أنه إنما يكلفه الله، تعالىٰ، استقبال الأفعال وإيجادها من بعد، فهذا السؤال ساقط.

[شُبهة وجوب الفعل]

فإن قال: فكيف يصح أن يعلم وجوب الفعل عليه في المستقبل مع تجويزه أن يخترم ويمنع من فعله. وهلا صار ذلك قدحًا في جملة التكليف؟

قيل له: إنه وإن جوّز الاخترام، على ما ذكرته، فهو عالم بأنه إذا بقي وشرائط التكليف حاصلة مع العقل والقوى وغيرهما فذلك الفعل واجب عليه، فقد علم وجوبه على شرط. ولا فرق بين مَن يعلمه كذلك، أو يعلم أنه واجب على كل حال، وأنه لا يخترم في الثاني.

[شُبهة]

فإن قال: إنه متى علم أنه يبقى إلى الثاني لا محالة على حالته، أمكنه التحرز من ترك الواجب والإقدام عليه من حيث يعلم وجوبه بعينه، وليس كذلك حاله إذا لم يعلم ذلك، فقد سويتم بين الأمرين.

قيل له: إنه إذا علم وجوبه عليه على الشرط الذي ذكرنا، علم أنه إن بقي في الثاني مكلفًا فيضرّه الإقدام على ترك الواجب، فيعلم بعقله وجوب التحرز منه ووجوب التحرز من ترك الواجب أو من أن لا يفعله هو بأن يفعل الواجب، فيصح أن تحصل له المعرفة بوجوبه من هذا الوجه. فإذن لا فرق بين أن يجوّز ذلك، وبين أن لا يجوّزه، وعلى هذا الوجه يوجب ردّ الوديعة والصلاة على المكلف وإن جوّز الاخترام في الثاني، لأنه قد علم بعقله أنه إذا بقي على حاله ولم يفعل رد الوديعة أو الصلاة استحق العقاب والذم فيلزمه مجانبة ذلك، ولا يتم منه هذا إلا بأن يفعل رد الوديعة ويقدم على الصلاة. وإنما قلنا: أنه يجوّز الاخترام في الثاني، لأنه سأل في ذلك من حيث لم يحصل له العلم بأنه يبقى، وهذا هو المتعالم من أحوال المكلفين. وقد بيّن في الكتب أن العلم بأنه سيبقى إذا انفرد، يكون إغراء بالقبيح والمعاصي، فلا يجوز منه تعالى أن يفعله في المكلف، وصار كتمان الأحلّ من هذا الوجه مصلحة. وهذه الجملة تسقط ما أورده السائل.

الفصل السادس من شبههم

قد ذكرنا عنهم أنهم قالوا: إنما يصير الواجب واجبًا بإيجاب الموجب، وإذا لم يعرف المكلف الموجب للنظر والمعرفة لم يصح أن يعرف إيجابه لهما، وإذا لم يصح ذلك لم يصح وجوبهما عليه.

والجواب عن ذلك أنا لا نقول أولًا أن الواجب إنما يكون واجبًا بإيجاب موجب على الإطلاق، لأنه يقتضي أن يحصل واجبًا لعلّة يفعلها المكلف، فيكون واجبًا لذلك الواجب لأجلها؛ وليس الأمر كذلك، لأن الواجب لا يكون واجبًا لعلّة، ولا الحسن يحسن لعلّة؛ وقد بينّا ذلك في صدر كتاب التعديل والتجوير[١] من هذا الكتاب فإذا ثبت ذلك، بطل ما ظنّه السائل.

[شُبهة]

فإن قال: إنما عنيت بما قلت إنه يكون واجبًا بأن يدل الموجب على ذلك إما بعقل أو بسمع، ولم أعن بالكلام ما أفسدتموه.

قيل له: إطلاق ما أوردته في هذا المعنى ليس بحقيقة، لأن فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلًا المدلول على ما دلّت عليه. يبين ذلك أن فعل زيد يدل على أنه قادر، فقد فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرًا. فكيف يجب أن يكون الناصب للأدلة على وجوب الشيء جاعلًا له واجبًا؟

[شُبهة]

فإن قال: إنما أوردته على هذا الوجه وإن تجوّزت فيه.

قيل: فهذا الذي ذكرنا أنه لا يجوز أن ورد على جهة الإطلاق دون أن يبين، لأنه قد صح أن لا يكون واجبًا بالأدلّة على أنها توجب وجوبه، وإنما يكشف عن حاله بأن ينظر فيها المكلف. لكنه لا يمتنع لهذا أن يضاف إلى فاعلها، فيقال: إنه أوجبها، خصوصًا في الله، تعالىٰ، لأنه مع نصب الأدلة قد أباح سائر العلل وهو الجاهل للمكلف على الوجه الذي يشق عليه فعل ما

(١) راجع الجزء السادس (١) من هذه الموسوعة.

كلف، فيضاف ذلك إليه على هذا الحد. وقد بينّا، هناك، أنه لا يجوز أن يكون واجبًا بالأمر والنهي، على ما يذهب إليه الجبرية[١]. وأفسدنا كل قول يقال في ذلك، سوى ما تقوله، فلا وجه لإعادته.

[شُبهة]

فإن قال: أفتقولون إنه لا يعلم المكلف وجوب الشيء إلا مع العلم بالموجب الذي هو ناصب الأدلة؟

قيل له: لأن الواجب على ضربين: أحدهما يُعلم باضطرار، والآخر باستدلال. فمتى علم ذلك باضطرار من حال الأول، ونظر في الدليل فعلم ذلك من حال الثاني، صح أن يعلم وجوبه وإن لم يعرف الناصب للأدلة؛ بل لو اعتقد بدّيا أنها لم تحصل بنصب ناصب، لم يؤثر ذلك في حصول علمه. فإذا ثبت ذلك، فقد سقط ما ظنّه من بعد. لأنه قدر أنا إذا لم نعرف الموجب، لم نعرف إيجابه؛ وإذا لم نعرف ذلك، لم نعرف وجوب الفعل، والأمر بالضد مما قاله، لأنا نعلم وجوب الواجبات أولًا ثم نعلم أن لها موجبًا قد نصب عليها الأدلة وأقام فيها الحجة.

وبعد، فلو ثبت أن الواجبات إنما تكون واجبة بإيجاب الموجب على الحقيقة، لم يكن يجب أن لا يعرف وجوبه مَن يجهل الموجب، ألا ترى أنا قد نعلم القادر قادرًا وإن لم نعلم أن له قدرة، وإن لم يجب كونه قادرًا إلا بها؟ فالعلم بالمعلول قد يحصل مع فقد العلم بالعلّة. فما قاله، لو صح، لم يقدح فيما قلناه من وجوب النظر والمعارف. فإذا صح ما ذكرناه، لم يمتنع أن يعرف المكلف، إذا دعاه الداعي وخوّفه المخوّف من ترك النظر في معرفة الله بالعقاب الذي يجوّزه ويعرف أماراته، أن يعلم وجوبه عليه، وأن تجب عليه المعرفة بإيجاب سببها، على ما بيّناه؛ وإن لم يكن قد عرف الله، وعلم أنه الموجب والناصب للأدلّة.

---

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٤٩ من هذا الجزء.

الفصل السابع من شُبههم

قد بيّنا أنهم ربما قوّوا ما أوردوه بذكر السمعيات، فقالوا: إذا لم تلزم الصلاة إلا وقد عرف المكلَّف الموجِب، وأنه أوجبها، ولولا ذلك لم تجب عليه، فكذلك القول في المعرفة.

واعلم أن الواجب يختلف، ففيه ما لا يعلم الوجه الذي له يجب من جهة العقل، فيفتقر فيه إلى السمع، ومنه ما تعلم جهة وجوبه عقلًا. يبين ذلك أنا نعلم وجوب رد الوديعة من جهة العقل، ولا نفتقر فيه إلى سمع من حيث علمنا الوجه الذي له يجب. فيجب أن ننظر في الوجه الذي له يجب النظر في معرفة الله. فإن علمناه من جهة العقل، فارق الصلاة، وإلا صح ما أورده السائل. وقد علمنا أن ذلك يعلم عقلًا، لأنه يخاف من تركه حرفًا صحيحًا. وكل مَن خاف من ترك شيء، وأمل بزوال ما نخافه بفعل أمر مخصوص، لزمه ذلك. فإذا كان هذا وجه وجوبه على ما نبينه ونفسّره، وكان يعلم من جهة العقل، فيجب أن يجري مجرى رد الوديعة في أنه لا يفتقر فيه إلى سمع. وليس كذلك حال الصلاة، لأن الوجه الذي له تجب لا يعلم إلا سمعًا، لأنها لطف في سائر الواجبات، وهذا لا طريق للعقل إليه. فلذلك وقفنا في وجوبها على السمع. والسمع، فإنما نعلم صحته بأن نعرف الله، تعالىٰ، وأنه حكيم لا يفعل القبيح. فوجب أن تتقدم للمكلف معرفة الله، تعالىٰ، ومعرفة السمع جميعًا، ليعلم وجوب الصلاة. وفارق حالُها في هذا الوجه حال النظر والمعارف. والكلام في أن الوجه الذي ذكرناه لأجله يجب النظر، ففسّره فيما بعد. فليس لأحد أن يتعقب ما أوردناه بذكر ذلك.

الفصل الثامن من شبههم

قد حكينا عنهم قولهم: إنه، تعالىٰ، لو أوجب المعرفة، لكان قد أرادها وأمر بها، لأن ذلك هو طريق الإيجاب. فكان يجب أن يصح من هذا المكلَّف معرفة أمره وإرادته. فإذا تعذّر ذلك، وجب سقوطها. وإذا سقط وجوبها، سقط وجوب النظر؛ لأنه إنما يجب لأجل المعرفة، لا لأمر يرجع إليه.

واعلم أنا قد بينّا أن المكلف قد يعلم الواجب واجبًا من جهة العقل، وإن لم يعرف الموجب ولا إيجابه له. فالأمر والإرادة يجريان هذا المجرى؛ لأنه قد يَعلم، لحصول الخوف من ترك النظر، وجوبه ووجوب المعرفة، وإن كان شاكًا في الأمر والإرادة. كما قد يعلم وجوبهما، وإن كان غير عالم بالله، تعالىٰ. وذلك يسقط هذا السؤال.

وقد بيّنّا، أن الحال في وجوب النظر والمعرفة، بخلاف الحال في الشرعيات التي طريق معرفتها الأمر. لأنها لا يجوز أن تُعرف إلا عند معرفة الأمور، وبعد تقدم العلم بالله وحكمته. وليس كذلك ما يُعلم بالعقل وجوبه.

وقد بيّنا، أن النظر والمعرفة في هذا الباب بمنزلة رد الوديعة، والإنصاف في أن معرفة وجوبهما لا تتعلق بالسمع البتة.

[شُبهة]

فإن قيل: فهل يصح أن يعرف مَن يلزمه النظر والمعرفة ابتداء الأمر والإرادة، أم لا يصح ذلك؟

قيل له: إنه لا يصح أن نعلم أن الله، تعالىٰ، قد أرادها منه، إلا بعد تقدم معرفته. لأن العلم بذلك فرع على العلم بذات. ولا بد من أن تتقدم له المعرفة بأنه حكيم لا يفعل القبيح، لتعلم أنه لم يكن ليجعله على الصفة التي يكون مكلفًا معها إلا وغرضه التكليف، ونعلم أنه لا يجوز ذلك إلا بأن يريد منه فعل ما كلفه على وجه مخصوص. ومتى لم تتقدم له المعرفة بهذه الأمور، لا يصح أن يعرف كونه مريدًا للنظر والمعرفة، ولا كونه مكلفًا. فأما الأمر، فإنما يعلم بعد ما ذكرناه بأن يسمع الأمر، ويعلم أنه من قبله تعالىٰ. فيعلم بذلك أنه قد أمر بهما وبغيرهما.

[شُبهة]

فإن قال: أفتقولون: إن مَن يلزمه النظر والمعرفة لا بد من أن تراد منه، ويؤمن بهما، أم قد يجوز خلافه؟

قيل له: لا بد من أن يكون، تعالىٰ، قد أرادهما منه، لأن ذلك مما يقتضيه كونه مكلفًا، على ما تقدم ذكره في بابه. فأما كونه، تعالىٰ، آمرًا بهما، فمما لا يجب بالعقل، ويجب كونه موقوفًا على السمع. فإن علم الله، تعالىٰ، أن في فعله مصلحة لبعض المكلفين فَعَله، وإلا أخلى المكلفين منه. وإنما يكون كذلك، لأن الغرض بالأمر أحدُ شيئين: إما أن يُستدل به على أن ذلك الشيء مراد له تعالىٰ، فيعلم بذلك حاله؛ وإما أن يكون لطفًا ومصلحة تبعث على النظر والتمسك بالطاعة. فإذا لم يُعلم اختصاصه بذلك من جهة العقل، وعُلم بالعقل وجوب ذلك، لأن له طريقة يُعرف بها وجوبه، فكيف يجب القضاء بحصول الأمر عقلًا؟

[شُبهة]

فإن قال: إنما أحكم بذلك، لأنه تعالىٰ لا يجوز أن يريد فعل غيره إلا بأن يأمر به. فإذا صح بالعقل معرفة الإرادة، صح به معرفة الأمر.

قيل له: ليس يمتنع أن يريد، تعالىٰ، فعل غيره، وإن لم يأمر به، إذا كان قد دلّ عليه بوجه سوى الأمر. وإنما تجب معرفة ذلك، إذا كان طريق معرفته الأمر دون غيره، على ما نقوله في الشرعيات. ولذلك لا يوجب أن يأمر، تعالىٰ، أهل العقول برد الودائع وترك الظلم، وإن وجب أن يريدهما منهم من حيث بان الدليل العقلي على وجوبهما مناف للأمر بالوعيد.

الفصل التاسع من شبههم

قالوا: لو وجب النظر والمعرفة على المكلف، لصح منه أن يطيع الله، تعالىٰ، ولا يصح أن يطيعه بالفعل وهو غير عالم به. فإذن لا يصح تكليفه بهما، لأنه يقتضي أن لا يعرف الله ليصح أن ينظر فيعرفه. ويجب أن يكون عارفًا بالله، ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة. وهذا يتناقض.

والجواب عن ذلك، أنه قد يصح من المكلف أن يطيع الله، تعالىٰ، بفعلهما، وإن لم يكن عارفًا بالله، تعالىٰ. لأن المطيع إنما يكون مطيعًا بالفعل، متى فعله؛ والمطاع مريد له منه، سواء علم المطاع أو لم يعلمه، وعلم إرادته أو لم يعلم. وعلى هذا الوجه، يوصف العاصي بأنه مطيع للشيطان، وإن لم

يكن في حال معصيته يعلم أن الشيطان مريد ذلك منه، بل ربما لم يخطر بباله في تلك الحال أمر الشيطان البتة. وربما مدح الرجل عبده بأنه يفعل ما يريد منه، وإن لم يعلم ذلك، ويولّد بذلك مدحه. وإذا ثبت ذلك، صح كونه مطيعًا بهما، وإن لم يعرف الله تعالىٰ. وفي ذلك زوال التناقض الذي ادّعاه في تكليفهما.

على أنه إن وجب علينا من هذا السؤال أمرٌ، فإنما يجب أن نمتنع من إطلاق القول بأنه مطيع بالنظر والمعرفة، لا أنه يقدح في صحة قوله بهما أو في حسن تكليف الله، تعالىٰ، بهما؛ والعبارات لا تؤثر في هذا الباب.

[شُـبهة]

فإن قال: أليس متى لم يصح من الإنسان أن يطيع الله، تعالىٰ، في فعل الصلاة، ولم يقصد بها هذا الوجه، لم يصح وجوبها عليه؛ فهلا حلّ النظر والمعرفة محلها؟

قيل له: إنه لا يمتنع، في الواجب إذا وجب شرعًا، أن يكون وجه وجوبه ما ذكرته، لأنه إنما يجب للمصلحة، فعلى الوجه الذي يعلم الحكيم وقوع المصلحة به يوجبه. وليس كذلك ما يجب عقلًا، لأن الذي له يجب من الوجوه معلوم بالعقل. فيجب على المكلّف أن يؤديه على الوجه الذي يلزم بالعقل، ولا يعتبر بما سواه من الوجوه التي قد تختص كثيرًا من الواجبات بأن تجب عليها.

وقد بيّنّا، من قبل في هذا الكتاب، أنه لا يجب، على ما حددنا به الطاعة، أن يكون تعالىٰ مطيعًا لنا متى فعل ما أردناه منه، لأنه يعتبر في تلك المرتبة كما تقوله في صيغة الأمر، أو لأنه يوهم ما لا يجوز على الله. وقد بينّا الخلاف في ذلك، فلا وجه لإعادته.

[شُـبهة]

فإن قيل: كيف يصح أن يستحق المكلف الثواب بهما، وهو غير قاصد إلى موافقة إرادته، تعالىٰ، وإلى طاعته بفعلهما؟

قيل له: إن الثواب إنما يستحق على الفعل، متى اختصّ في نفسه بما يقتضي كونه واجبًا أو ندبًا، وعلم العاقل من حاله ذلك، وفعله لما حسن ووجب في عقله. ولا يعتبر في ذلك سوى ما بيّناه، إذا كان الفعل شاقًا. وإنما يرجع فيما عدا هذا الوجه إلى السمع؛ فربما ورد بأنه إذا أدّى الفعل على جهة الطاعة والتقرّب، استحق به الثواب إذا كان ذلك جهة لوجوبه ولكونه مصلحة وربما ورد السمع بأن ما يستحق به من الثواب يزداد إذا أدّاه على هذا الوجه. فأما أن نجعل ذلك شرطًا في استحقاق الثواب بالعقل، فمحال. ولو صح ذلك، لوجب أن يجعل شرطًا في استحقاق المدح به. وإذا لم يثبت ذلك في المدح، فكذلك في الثواب لأن شرائطهما تتفق ولا تختلف إذا كان تعلقهما بالفعل على وجه واحد. وإنما يختص استحقاق الثواب بالمشقة، لأن لها من الحكم معه ما ليس لها مع المدح. وهذا بيِّن بحمد الله.

الفصل العاشر من شبههم

قالوا: إذا كان المأمور بالمعرفة من حقّه أن يكون منهيًا عن الجهل، فمتى وجب عليه، لا بد من أن يقبح منه تركها بالجهل. وقد علمنا أن، قبل وقوع الجهل منه، لا يعلم الجهل جهلًا؛ وإذا لم يعلم ذلك، لم يصح أن يتحرّى تركه. وإذا لم يجز لأجل هذا أن يكلف ترك المعرفة، لم يجز أيضًا أن يُكلف المعرفة. وإذا صح ذلك، لم يكلف النظر، لأن الغرض بإيجابه إيجاب المعرفة.

واعلم، أن الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يقبح منه الجهل؛ وكما يستحق بفعلها الثواب، فكذا يستحق بفعل الجهل العقاب؛ وكما يتناولها التكليف في باب الإقدام، فكذا يتناوله التكليف في باب الامتناع منه. وإن كان المكلف مأمورًا بها، فهو منهي عن الجهل. والأمر في هذا الباب أجمع، على ما ذكره السائل. لكنه ظنّ أنه إذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلًا قبل وقوعه، لم يصح أن يلزمه تركه بفعل المعرفة. وليس الأمر كما قدر، لأنه إذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذي من بيانه أن يولدها، صح منه إيجادها بإيجاده. وإيجادها على هذا الوجه، هو ترك للجهل، لأن من حقّه أن

يضادها، وترك الشيء هو ضده على بعض الوجوه. فقد ثبت إذن أنه يصح منه أن يترك الجهل بالمعرفة.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب أن يصح منه ترك المعرفة بالجهل أيضًا، ليصح أن يكلف المعرفة.

قيل له: وذلك أيضًا صحيح منه، لأنه يصح منه أن يبتدىء فعل الاعتقاد والذي هو جهل، فيكون بفعله تاركًا للاعتقاد الذي هو من جنس المعرفة. ولا يقال: إنه ترك به المعرفة، لأن من حقها أن تقع متولدة. والمباشرة لا يكون تركًا للمتولد، من حيث يجب وجوده بوجود سببه. ومن حق الترك والمتروك أن يصح من القادر، في كل واحد منهما، أن يبتدئه وأن يبتدىء ضده. لكنا وإن لم نطلق هذا القول، فمن جهة المعنى لا نمتنع من أن نقول بأنه قد ترك بها الجهل ما يضاده من المعرفة.

[شُبهة]

فإن قال: فكيف يجوز أن يترك المعرفة بالجهل وهو لا يعرفه، أم كيف يجوز أن ينهي عنه من غير أن يعرف وجه قبحه، وهو إنما قبح لكونه جهلًا؟

قيل له: متى قبح ذلك لوجهين، لم يمتنع أن يكون العلم بأحدهما يقوم مقام العلم بالآخر فيما معه يصح أن يتحرز منه. وقد بينّا، أن الجهل كما يقبح منه كونه جهلًا، فقد يقبح لكونه اعتقادًا للشيء على وجه لا تسكن النفس إليه. وهو وإن لم يعلم من حاله قبل فعله له أنه جهل، فهو يعلم من حاله فيما يبتدئه من الاعتقادات أنه لا تسكن النفس إليها، فيعلم بذلك أن إقدامه عليها يقبح. وإذا دخل الجهل في هذه الصفة، أمكنه التحرز من فعله؛ كما يمكنه الإقدام على المعرفة بفعل النظر، من حيث قد علم في الجملة أن ما يحصل عن النظر يقتضي سكون النفس، على ما قدمنا القول فيه. وقد بينّا، من قبل، أنه وإن لم يعلم الجهل جهلًا قبل أن يفعله، فهو عالم في الجملة أن النظر لا يجوز أن يجب عليه وهو يؤدّي إلى الجهل. فيعلم أنه لا يؤدّي إليه، وأنه إن أوجب شيئًا

من الاعتقادات فلا يوجب إلا المعرفة. وهذا وإن علمه في الجملة، فإنه يحل فيما يأتي ويذر مما كلف محل أن يعرف حال المعرفة والجهل على طريق التفصيل. وكل ذلك يسقط هذه الشُّبهة. وقد نقضنا القول فيها من قبل. وبيّنا ما يغني. فلا وجه لإعادته.

الفصل الحادي عشر من شبههم

قالوا: إذا كانت المعرفة لو جبت لوجبت من حيث كانت لطفًا، ولا بد المكلف من أن يعرف وجه وجوبها، ولا سبيل له إلى العلم بذلك إلا وقد عرف الله، تعالىٰ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة. وفي ذلك إسقاط وجوب النظر أيضًا.

واعلم، أن الوجه الذي له يجب ربما قام الظن فيه مقام العلم، وربما كان بخلافه. وكذلك الوجه الذي له يقبح القبح. يبين ذلك أنه لا فرق بين أن يعلم العاقل أنه يتحرز ببعض الأفعال من مضار معلومة، وبين أن يظنها ويظنه أنه يتحرز منها لهذا الفعل في أن في الوجهين جميعًا يلزمه التحرز بذلك الفعل، فقام الظن فيه مقام العلم. وأكثر ما يتحرز العاقل منه، يجري على طريقة الظن. وهذا في بابه بمنزلة ما نقوله، في الألم: إنه لا فرق بين أن يُحس لظن النفع الذي يوفى عليه أن للعلم بذلك من حاله. وكل ذلك أصول في العقل، لا يُحتاج فيه إلى دليل.

فإذا صحّ ما ذكرناه، لم يمتنع أن يعلم العاقل أن النظر في معرفة الله يكون أقرب إلى زوال ما يحذره إذا أورد عليه الخاطر والداعي على ما يريبه فيما بعد. فيعلم عند ذلك وجوبهما، فلا يحصل عالمًا بوجوب شيء لم يعلم وجه وجوبه، بل يكون قد عرف وجه وجوبه وعلم وجوبه. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه، لأنه ظنّ أنا نجيب إلى أنه قد علم وجوب النظر، وإن لم يعلم وجه وجوبه. والحال بخلاف ما ظنّه على ما بيّناه.

[شُبهة]

فإن قيل: أفيجوز أن يعلم، في النظر والمعرفة كونهما لطفًا في الحقيقة، وحاله هذه؛ أم لا يعلم ذلك من حالهما، إلا وقد عرف الله، تعالىٰ؟

قيل له: إنه يعلم في الجملة أن الأمر، إن كان على ما ألقاه الخاطر، فلا بد من أن يكون لطفًا؛ لأنه قد علم بعقله أن علمه بأن له في الفعل منفعة يدعوه إلى فعله، وعلمه بأن عليه في الفعل مضرة يدعوه إلى أن لا يفعله. فمتى عرف الله، سبحانه، وعلم أنه يستحق من جهته الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، كان إلى فعل الطاعة ومجانبة المعصية أقرب منه إذا لم يعرف ذلك. فقد تقرر في عقله في الجملة من حال المنافع والمضار التي يحذرها، ما ذكرناه، وتعلّم في الجملة لما ألقاه الخاطر أمارة، فتعلّم أن الأمر إن كان على ما ألقاه، فهذه المعارف هي ألطاف ومصالح. ويقوم علمه بذلك، على سبيل الجملة، مقام علمه بها على التفصيل في الوجه الذي يقتضي وجوب الفعل.

فأما معرفته بأن هذه المعارف ألطاف على جهة التفصيل، فلا تصح إلا وقد عرفها. لأن العلم، بكونها ألطافًا، فرع على العلم بها. لكن ذلك لِمَا لم يحتج إليه في التكليف، وصح لزوم النظر له في معرفة الله، تعالىٰ، وإن كان غير عارف به، وغير عارف من أحوال هذه المعارف ما ذكرناه.

[شُبهة الشرعيات]

فإن قيل: فأنتم تقولون في الشرعيات: إنه لو اعتقد فيها أنها ليست بمصالح أنه لا يجوز أن يعلم وجوبها، فكيف يصح من العاقل أن يعلم وجوب النظر والمعرفة مع تجويزه فيهما أنهما ليسا لمصلحة؟

قيل له: إنما نقول بما ذكرته إذا اعتقد العاقل، بعد ثبوت وجوب الشرعيات، أنها ليست بمصالح. فأما إذا كان مجوّزًا فيها كونها كذلك قبل ثبوت وجوبها، فذلك غير مانع من أن يعلم وجوبها بأن يستدل فيعلم أن الحكيم لم يكن ليوجب ما ليس له صفة الوجوب. فإذا لم يكن لها صفة يقتضي وجوبها إلا كونها مصلحة، فالواجب أن يكون كذلك، ويدفع عن نفسه التجويز المتقدم. وكذلك يجب، فيمن كلف النظر والمعرفة، أن يدفع تجويز ذلك عن نفسه بأن يأخذ في طريق العلم بأن هذه حال المعارف. لكنه لا يمكنه أن يعرف ذلك إلا بعد أوقات من حال النظر. وليس كذلك حال من تقدمت له

معرفة الله، تعالىٰ، ومعرفة حكمته، والنبوّات. لأنه يعلم بالشريطة أن ما ورد الشرع بوجوبه، يجب أن يكون لطفًا ومصلحة. فعلى هذه الطريقة يجب أن يجري هذا الباب.

الفصل الثاني عشر من شبههم

قالوا: ومن حق المكلف ألا يكلف الفعل الشاق إلا للثواب. وإذا لم يصح من المكلف النظر والمعرفة أن يطلب هذا الثواب بهما، فيجب أن لا يحسن منه أن يكلفه. ومتى لم يحسن ذلك، لم يصح كونهما واجبين.

واعلم، أنه ليس يجب فيما كان شرطًا في حسن التكليف من جهة المكلف أن يكون نفسه شرطًا في صحة أداء المكلف لما كلف، أو في حسن ذلك. بل الواجب أن يحصل في كل واحد فيهما ما يختص به من الشرائط. لأن فعل المكلِّف ينفصل من فعل المكلَّف، فلا يجب كونه شرائطهما واحدًا، كما لا يجب إذا حسُن أحدهما أن يحسن الآخر. ولهذا صح أن تحسُن منا المباحات، وإن لم يحسُن من القديم، تعالىٰ، أن يكلفناها. ولذلك يصح في الشاهد أن يحسن العطيّة ويقبح الأخذ، أو يحسن الأخذ ويقبح العطية، من حيث كان كل واحد منهما فعلًا لغير ما للآخر فعل له، فروعي في كل واحد منهما شرطه. فإذا ثبت ذلك، لم يجب إذا قلنا: إن المكلِّف الحكيم لا يحسن أن يكلف إلا وغرضه بالتكليف التعريض للثواب، أن نقول في المكلَّف: إنه لا يحسن منه إذا ما كلف إلا لهذا الغرض، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب اتفاقهما في هذه الشريطة. ولا دليل يدلّ على ذلك، بل قد دلّت الدلالة على خلافه؛ لأنه، تعالىٰ، إنما وجب في تكليفه هذا الشرط من حيث كلف الشاق. فلو لم يرد به التعريض للثواب، لكان ظلمًا وغبنًا. وليس كذلك أداء المكلَّف لما كلف، لأنه متى فعله للوجه الذي له وجب خرج من أن يكون عبثًا. فصار قصده، تعالىٰ، بالتكليف إلى التعريض للثواب مما يحسّن التكليف، فيكون وجهًا لحسنه ووجوبه. وليس كذلك فعل المكلف، لأنه يكفي في جهة حسنه ووجوبه بما يعرفه من حاله. ألا ترى أنه إذا عرف في الوديعة أنه يجب عند المطالبة ردها، لزمه ذلك، وإن لم يعلم الثواب، وإن لم يحسن منه، تعالىٰ، الإلزام إلا للثواب. فكذلك القول، في النظر والمعرفة: إنه لا يمتنع فيهما أن

يجبا، وإن لم يعرف المكلف الثواب، وإن لم يحسن منه تعالىٰ الإيجاب إلا للثواب.

وبعد، فإن استحقاق الثواب بالفعل لا يكون وجهًا لوجوبه، لأنه إنما يستحق به إذا انفرد وجوبه وتقدم، فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع إليه دون الثواب. فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل لا يكون وجهًا لوجوبه، لأنه إنما يستحق به إذا انفرد وجوبه وتقدم. فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع إليه دون الثواب. فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل، وإن لم يكن واجبًا عليه؛ ولو كان وجهًا لوجوبه، لوجب اتفاق جميع ما يستحق به الثواب في الوجوب.

[شُبهة]

فإن قال: فلو علم المكلَّف أنه لا يستحق الثواب بهذه الأفعال، أليس كان يسقط وجوبها؟ فهلا دلّ ذلك على أنه كالوجه في وجوبها؟

قيل له: إن هذا غير مسلم. لأنه لو علم أن لا ثواب، وعلم الوجه الذي له تجب الواجبات عليه، لكانت واجبة. وإنما كان يقدح ذلك في حكمة المكلِّف والموجِب، لا في وجوب الفعل. يبين هذا، أن الفعل قد يجب على الله، تعالىٰ، وإن استحال عليه الثواب من حيث تستحيل عليه المنافع والمضار لما كان وجوبه من غير إيجاب موجب. وذلك يدل على أن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل، لو علم ذلك؛ فكيف وذلك غير معلوم؟ لأن من يلزمه النظر والمعرفة، وإن لم يعلم الثواب والعقاب، فإنه يقوي في ظنّه أن أحدهما يستحق بالطاعة كاستحقاق المدح بها، والآخر يستحق بالمعصية كاستحقاق الذم بها، إذا ورد عليه الخاطر والداعي. فلا يجوز أن يلزمه النظر، إلا وحاله هذه. ولو علم أن الثواب لا يستحقه على الطاعات، ولا العقاب على المعاصي، يخرج من أن يلزمه النظر والمعرفة من حيث كان وجه لزومها له الظن الذي ذكرناه. لأن عنده يحصل الخوف الذي معه يلزمان. لا لأن العلم بفقد الثواب أثر في وجوب الواجبات. لأنه لو كان بدلًا من هذا الواجب برد الوديعة والإنصاف لم يسقط وجوبهما بذلك، لما لم يكن وجه وجوبهما ما يؤثر هذا

العلم فيه، فإنما يخرج النظر لو لم تثبت هذه المعرفة من أن تكون واجبًا، لأنه يقدح في وجه وجوبه، وهو الظن والخوف الذي ذكرنا.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس، في الشاهد إذا فعل المستأجر الشاق لا لبدل، قبح منه، وإنما يحسن ذلك منه للعوض والبدل؛ فهلا قلتم بمثله في الطاعة؟

قيل له: إن العوض في الفعل الشاق، في الشاهد، هو الذي يخرجه عن كونه ظلمًا، ولو خرج عن كونه كذلك لغير بدل لحسن. ولهذا قد يحسن إذا كان له فيه سرور، وإن لم يكن هناك بدل، متى فعل ذلك لنفسه أو لمن يمسه أمره. وليس كذلك حال الواجبات، لأنه ليس وجه وجوبها الثواب، لما بيّناه، وإنما تجب لوجوه تقع عليها. فمتى علمها كذلك، لزمته ووجبت عليه سواى علم الثواب أو لم يعلم.

[شُبهة الصلاة وسائر الشرعيات]

فإن قيل: فما قولكم في الصلاة وسائر الشرعيات؟ أليس وجه وجوبها طلب الثواب بها، ولو لم يعلم المكلف استحقاق الثواب بها لم يكن تجب عليه، فهلا وجب مثل ذلك في النظر والمعرفة؟

قيل له: إن وجه وجوب الصلاة هو كونها مصلحة، وإنما يعلم كونها كذلك لو ورد الإيجاب من قبل الله بها، لأنه لا يستدرك بالعقل الوجه الذي له صارت مصلحة، فوجب الافتقار فيه إلى السمع. فإن كان فقد العلم بالثواب واستحقاقه يقدح في أحد هذين، فالواجب أن لا يعلم وجوبها، وإلا فغير ممتنع أن يعلم ذلك. وقد علمنا أن المكلف إذا علم بعقله أنه، تعالىٰ، لا يوجب مع حكمته ما ليس له صفة الإيجاب، وعلم في مثل الصلاة أنه لا صفة له عقلية يجب لأجلها، علم أنه إن وجب فإنما يجب لكونه مصلحة. وقد علم أن المصالح في الدين تستدرك سمعًا، فيعلم أنه، تعالىٰ، إذا أوجبه فإنما حسن منه الإيجاب مع حكمته لكونه لطفًا، فيعلم لزوم له، ولا يجوز أن يعلم ذلك وهو سائل في أنه، تعالىٰ، يثيب أم لا. لأنه يجب أن تتقدم منه المعرفة بالشروط التي لها يحسن منه التكليف، فصار فقد العلم بذلك يؤثر فيما معه بعلم وجوب

الشرعيات، وفقده لا يؤثر فيما معه بعلم وجوب النظر والمعرفة. فلذلك فرقنا بينهما.

[شُبهة]

فإن قيل: فهل يصح من المكلف أن يطلب بالنظر والمعرفة الثواب بعلم أنه يستحقه بهما؟

قيل له: لا، لأنه لا يصح أن يعرف استحقاق الثواب على الفعل، ولما عرف الله، تعالىٰ، بتوحيده وعدله، لأنه فرع على هذه المعارف. فلا يصح أن يحصل له قبل حصولها، كما لا تُعرف النبوّات في حال لزوم النظر في معرفة الله له. فأما طلب الثواب به، إذا كان عن غير معرفة، فقد يصح منه بأن يعتقد ذلك فيه تقليدًا، أو يظنه فيلتمسه به. لكن هذا الطلب مما قد منع المكلف منه، لأنه إنما يحسن أن يطلب ما تُعرف صفاته، لأن عند ذلك يصح أن تعلمه حسنًا، فيحسن منه الطلب إما على شرط أو غير شرط. ومتى لم يعلم ذلك، لم يحسن منه. ولهذا لا يحسن من المقلدة أن تدعو الله تعالىٰ، ويلتمسوا منه بالدعاء النعم وما شاكلها، لأنهم لا يعرفون الأحوال التي معها يحسن طلب ذلك. فعلى هذا الوجه ينبغي إجراء هذا الباب.

الفصل الثالث عشر من شبههم

قالوا: إذا لم يصح من المكلف أن يتقرب إلى الله سبحانه، بالنظر والمعرفة، ويطلب بهما مرضاته، ويعبده تعالىٰ بهما أو يعظمه بفعلهما، فكيف يصح وجوبهما عليه؟

واعلم، أن التقرّب مأخوذ في المعنى من القرب، فحقيقة ذلك لا تجوز على الله تعالىٰ. وإنما يصح ذلك في الأجسام التي يصح عليها القرب والبعد. فإذا قيل: إن العبد يتقرّب إلى الله تعالىٰ، بفعل الصلاة، فالمراد به أنه يطلب منزلة الثواب لديه، لأنه أقرب المنازل عنده وأرفعها. ذلك في الشاهد متعارف، لأن أحدنا قد يخاطب الملك في بعض الأحوال بذلك، فيقول: إنما أتقرّب إليك بهذا الفعل، إذا طلب به ضربًا من الرفعة لديه. وربما قال بدلًا من ذلك: أتقرّب من قلبك. فعلى هذا الوجه استعملوا هذه اللفظة. فإذا صح ذلك، فقد

بيّنا في الفصل المتقدم أن المكلف للنظر والمعرفة ابتداء لا يصح أن يعرف الثواب وإن استحقه على النظر وسائر الطاعات، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر الثواب. فإذا كان هذا هو طلب القرب من الله تعالىٰ، وهو الذي يفيده التقرّب، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر الثواب. فإذا كان هذا هو طلب القرب من الله تعالىٰ، وهو أن يتقرب، وهذا مما يصح ولا يحسن على ما بيّناه من قبل. لأن حسن التقرّب بالفعل متعلق بشروط منها أن يكون عارفًا بالله، تعالىٰ، ومنها أن يعرف استحقاق منزلة الثواب على الفعل الذي يتقرّب به. ولذلك لا يحسن من أحدنا أن يتقرّب إلى الله تعالىٰ، بفعل المباحات لما لم يستحق بهما الثواب.

[مقالة أبي علي في تقرّب العاشق من الله تعالىٰ بالصلاة]

ولذلك قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن التقرّب بفعل الصلاة وغيرها إلى الله تعالىٰ، من العاشق لا يحسن وإن صح. وذلك أنه مع فسقه لا يستحق الثواب على الصلاة، لأنها تقع محيطة بفسقه، فيكون طالبًا للثواب على وجه يقبح عليه. فذلك وإن صح منه، فهو غير حسن، إلا أن يفعلها مع التوبة فيحسن منه التقرّب بها. فإذا كان المصلي مع معرفته بالله تعالىٰ وبالثواب، لا يحسن منه ذلك، فبأن لا يحسن ممن لا يعرف كلا الأمرين أوْلى.

فأما العبادة لله تعالىٰ بالفعل فإنه يحسن إذا عرفه وعرف أنه المنعم بكمال النعم، فيعلم حسن عبادته. فيصح إذ ذاك أن يعبد بالفعل ويحسن ذلك، وإنما تعبّده بالفعل بأن يؤديه على وجه الخضوع والتذلل له. ولذلك لا يصح تعظيمه بالفعل إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه. وكذلك القول في طلب مرضاته بالفعل، لأن معنى ذلك أنا نطلب موافقة إرادته، ولأن فاعل ما أراده يكون مرضيًا له ومبتغى لرضاه. فإذا صح ذلك، سقط جميع ما سأل عنه.

[الشرعيات يحسن أن نؤديها على وجه التقرب والعبادة]

فأما الشرعيات، فإنما يحسن منا أن نؤديها على وجه التقرّب والعبادة، لحصول المعرفة بالله تعالىٰ، قبل حصول العلم بوجوبها، على ما بيناه. فصح

منا ذلك فيها، وصح أيضًا أن يصير ذلك جهة لها، حتى لو أديناها على غير هذا الوجه لم يقع الموقع. فليس لأحد أن يلزمنا الشرعيات، على ما ذكرناه في النظر، فيوجب علينا أن نجعل التقرّب فيه شرطًا، كما جعلناه في الشرعيات شرطًا. ولو وجب ذلك، لوجب مثله في رد الوديعة وسائر الواجبات. وهذا بيّن السقوط.

الفصل الرابع عشر من شبههم

وربما قلوا: من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه أن يستحق العقاب على تركه. لأن عند ذلك، يمكنه التحرز من تركه ويتحرّى فعله. فإذا لم يصح ذلك في النظر والمعرفة، وفي تركهما، فيجب سقوط وجوبهما.

واعلم، أن المكلف إذا علم الوجه الذي له يجب الفعل، علم وجوبه، وإن لم يعلم استحقاق العقاب بتركه. كما يعلم وجوبه، وإن لم يعلم استحقاق الثواب بفعله، على ما بيّناه في رد الوديعة وغيره. فكما أن علمه بالثواب خرج من أن يكون شرطًا على ما بيّناه من قبل، فكذلك علمه بالعقاب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إذا لم يعرف استحقاق العقاب، فكيف يخاف من ترك النظر؟ وعندكم أنه إنما يجب للخوف من تركه؟

قيل له: قد بيّنا أن الخوف قد يحصل مع العلم بالمضرة ومع الظن بها، وأنه في الوجهين جميعًا يلزمه التحرز، فإن ذلك يجري مجرى كمال العقل. لأن العلم بأنه يلزمه التحرز من المضار المظنونة، كالعلم بوجوب التحرز من المضار المعلومة. وقد بيّنا أن الأكثر فيما نعلم وجوب التحرز منه، يجري على طريقة الظن. لأن أحدنا لا يعلم أن الأمور المستقبلة تقع لا محالة. فإذا صح ذلك، ثم ورد الخاطر على المكلف بالتخويف من ترك النظر على ما يريبه، وحصل خائفًا منه، لزمه النظر. وإن لم يعلم في الحقيقة بالعقاب، فقد حصل هناك ما ينوب مناب العلم بالعقاب في إيجاب الخوف من ترك النظر، ويلزمه التحرز من تركه بفعله.

[شُــــبهة]

فإن قال: أليس تلزمه الواجبات أن يؤديها على وجه يتقي بها العقاب، فيكون متقيًا بفعلها؟ ولذلك قال الله، سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: الآية ٢٧]. فكيف يصح، وهو لا يعرف العقاب، أن يفعل النظر على وجه يقبل أو يستحق به الثواب؟

قيل له: إن المتقي قد يتقي الضرر، وإن لم يعلمه إذا ظنّه؛ بل يتقيه، وإن لم يكن هناك ظن ولا علم. لأن وقوع التحرز بالفعل من المضرة لا يرجع إلى القصد. فلا يمتنع كونه متقيًا، وإن كان بما ذكرناه غير عالم؛ كما لا يمتنع كونه مطيعًا بالفعل، وإن لم يعرف إرادة المطاع.

[شُبهة الصلاة وسائر الشرعيات]

فإن قيل: أفتقولون، في الصلاة وسائر الشرعيات: إن الشرط في وجوبها هذا المعنى، أم لا؟

قيل له: يجب أن يكون عالمًا بالعقاب، وأنه يستحق على ترك الواجبات، ليصح أن يعلم وجوب هذه الشرعيات عليه، على ما نبينه في كتاب الوعيد. فأما كون ذلك شرطًا في أداء هذه العبادات، فبعيد. وإنما يجب أن يتقرب بها، لأن الثواب هو الذي لأجله حسن تكليفه بها. فأما العقاب، فلا يدخل في هذا الباب، فلا يجب أن يطلب التخلص منه بالعبادة. ولو وجب في شيء من العبادات ذلك، لكان إنما يجب في التوبة خاصة، لأنها إنما تجب لإسقاط العقاب. لكنه غير واجب فيها أيضًا، لأنه لو تاب، وهو غير عارف بالله سبحانه، مما فعل من الظلم والقبائح، لصحت وإن لم يعرف العقاب. لأنه، وإن لم يعرفه، فإنه يجوّزه، ويعرف استحقاق الذم بالقبيح ليصح أن يقصد بالتوبة إلى إزالته، فيزول العقاب مع زواله إذا أتى بالتوبة على الصحة.

الفصل الخامس عشر من شبههم

قالوا: لو وجب النظر والمعرفة على المكلف، لوجبا عند الخاطر والداعي، ولا يصح أن يتعلق وجوبهما معًا بهما، مع تجويزه فيهما أن لا حقيقة لهما.

واعلم، أن كل أمر يجب، لأجل الخوف من تركه، فقد يكون سبب الخوف ما لا يعلم أنه صدق، وإن كان خبرًا؛ أو أنه حق، إن كان اعتقادًا أو غيره. يبين هذا أن المريد لسلوك طريق، والمدفوع إليه، متى خبر ما به لا ما فيه، أو أن فيه سبقًا، وأن السالك لا يأمن من التلف، يلزمه عند ذلك البحث والمسألة والتوقف، وإن جوّز في الخبر أن يكون كذبًا. ومتى علم من حال المخبر ما يقتضي حسن الظن لأمارات تقدمت، يلزمه العدول عن ذلك، وإن جوّز مع ذلك كونه كاذبًا وغالطًا. فلا يمتنع أن يجب على المكلف النظر عند ورود الخاطر عليه، أو عند دعاء الداعي على هذا الوجه، لأنهما ينهيان على ما يخاف عنده من الأمارات التي تقتضي صحة ذلك الخوف فيلزمه النظر عند أحدهما، كما ذكرناه من قبل في وجوب البحث والمسألة أو التوقف في المسير عند ورود الخبر.

[شُـــبهة]

فإن قال: كيف يجوز وجوبهما لأجل وجوب ما لا حقيقة له.

قيل له: قد بينّا وجوب ذلك عند هذا الأمر. ولسنا نقول فيه: إنه لا حقيقة له، لأنه يوهم أنه لا معنى له ولا حكم، وقد ثبت من جهة العقل أن له معنى، وأنه تتعلق به على المكلف لأجله أحكامٌ. فإذا صح ذلك، وجب بطلان ما قاله.

[شُبهة النبوّة]

فإن قال: أليس الرسول الوارد عن الله تعالىٰ، لا يُلزمكم قبول قوله إلّا بعد ظهور المعجز عليه، فكيف يجب النظر عند الخاطر المنبّه على ما ذكرتم من غير دلالة؟

قيل له: إن الرسول إذا دعانا إلى النظر في نبوّته، لزمنا ذلك، وإن لم نعلم صحة ما ادّعاه. والحال في وجوب النظر في نبوّته عند قوله، وإن لم نعلمه صادقًا، كالحال في وجوب النظر في معرفة الله، تعالىٰ، عند دعاء الداعي، وإن لم نعلم صدقه. فأما قبول قوله في الشرعيات، فإنما يصح ويجب متى عرفناها واردة من قبل الحكيم. فلا بد من الاستدلال بالمعجز، لأن وجه

وجوبها لا يحصل قبل الاستدلال بالمعجزات على نبوّته من وجه. ووجه وجوب النظر في معجزته يحصل بنفس قوله، فلزم ووجب، وإن لم نعرف المعجزات. وباقي هذا الفصل يبين في أبواب الخاطر[1]، فلذلك لم نطل القول فيه.

الفصل السادس عشر من شبههم

قالوا: وقد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات، لأنه لا يأمن فيها، قبل فعله لها، أن تكون من باب الجهل. وما نفعله عن النظر، هذا سبيله. لأنه يجوز قبل وقوعه أن يكون جهلًا. فلو وجب عليه، لكان قد وجب عليه الإقدام على ما يجوز كونه قبيحًا. ويحل، ذلك، محل أن يجب عليه الإخبار عما لا يحقه؛ فكما يقبح ذلك لتجويزه فيه، قبل وجوده، أن يكون كذبًا، فكذلك القول في الاعتقاد الذي ذكرناه.

واعلم، أنا قد بينّا من قبل، في الاعتقاد الواقع عن النظر، أن حكمه يخالف حكم الاعتقاد الذي نبتدئه من حيث يوجد بوجود النظر. فحكمه في حسن الإقدام عليه، حكم سببه. فإذا حسن منه النظر، فالواجب أن يحسن ما يقع منه ويتولد عنه. وقد بينّا أن الخبر لو صحّ أن يتولّد عن سبب، حاله فيه حال النظر، لوجب فيه مثل ما قلناه في المعرفة، لأنه كان يصير بمنزلة سببه في الحسن، وكان يفارق حاله حال الخبر الذي نبتدئه. لكن الأمر في الخبر بخلاف هذه الطريقة، فلم يجب أن يختلف حاله في قبح الإقدام عليه، إذا كان لا يعرفه صدقًا. وقد بينّا أن ما يفعله المنتبه من نومه من الاعتقاد، لما تعلق وجوده بتذكر النظر، حلّ محل الاعتقاد الواقع عن النظر في أنه يحسن الإقدام عليه. وبينّا أن المكلف يعلم، في الجملة، أن النظر أن أوجب اعتقادًا، فمن حقه أن لا يكون جهلًا؛ لعمه بأن ما أوجب الجهل يجب أن يقبح. فإذا علم حسن النظر، بطل عنده أن يولد الجهل. وكل ذلك يسقط ما سأل عنه السائل، لأنه ظنّ أن هذا الاعتقاد الذي يقع عن النظر يجب أن يكون بمنزلة المبتدأ من الاعتقادات. وقد بينّا ما يوجب مفارقة حاله لحالها.

(١) راجع هنا من ص ٣٤٦ وما بعدها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس تجوزون في السبب أن يخالف حاله حال المسبب، وأن يفارق حال المسبب حاله في الحسن والقبح، وتخالفون أبا علي، رحمه الله، في قوله: إنهما في هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد؟ فجوّزوا على هذا أن يكون النظر حسنًا وأن تولد عنه ما يقبح. وإذا جوزتم ذلك، حصل المكلف غير آمن من أن يكون ما تقدم عليه من الاعتقاد جهلًا. وفي ذلك لزوم السؤال لكم.

قيل له: إنا قد بيّنا من قبل أنه لا يجوز أن يحسن السبب ويقبح المسبب على وجه لا يتناقض، كتناقض كون الشيء الواحد حسنًا قبيحًا، فلذلك قضينا بفساده. فإذا صح أن النظر حسن، فيجب أن لا يجوز أن يتولد عنه الجهل القبيح وإنما يجوز أن يحسن السبب، ولا يكون السبب حسنًا ولا قبيحًا من حيث يجري مجرى أفعال الساهي النائم التي لا يعتد بها في باب القبح والحسن؛ وقد كشفنا من قبل القول في ذلك. وإذن قد ثبت بطلان ما سأل عنه، لأنه ظنّ أن السبب يجوز أن يحسن، والمسبب قبيح عنده، وقد بيّنا أن الأمر بخلاف ذلك.

واعلم، أنه لا يجوز من الحكيم أن يحسّن في عقل المرء السبب، إلا وقد جوّز له الإقدام عليه؛ لأن من حق الحسن، جواز ذلك فيه. ولا يجوز أن يحسن منه أن يقدم على فعل ويلحقه فيه مشقة مَن يرمي أو ما يجري مجراه، إلا ويحسن منه ما يولده ويوجبه. وقد ثبت أن القدرة على السبب، هي القدرة على المسبب؛ وأن وجوده يجب بوجود سببه ولا يتعلق باختياره. لأنه، بعد إيجاد السبب، لو أجاز أن لا يفعل المسبب لم يؤثر في وقوعه. وإذا صح ذلك، صار وقوع المسبب واجبًا، إذا أوجد السبب؛ فيصير محله محل نفس السبب في أنه لا يجوز أن يقبح منه مع حسن السبب، خصوصًا في النظر. فإنه إنما تُطلب به المعرفة، ولا يفعل لنفسه، لأنه ليس فيه غرض يخصه ويخالف حاله حال سائر الأسباب في هذا الوجه، لأنه قد يفعلها لغرض يخصها، كالاعتمادات وغيرها.

فإذا صح ذلك، لم يحسن النظر على وجه إلا والواجب القطع على أن المطلوب به لا يكون إلا حسنًا، إذا كان متولدًا عنه. فإذا ثبت ذلك، لم

يمتنع أيضًا في الداعي، الذي إذا قوي ووجب وجود الفعل عنده، أن يقتضي في ذلك الفعل مثل ما يقتضيه السبب من حيث شاركه في وجوب وجود الفعل عنده. فلهذا قلنا: إن تذكر الدلالة بمنزلة النظر في أن ما يقع عنده من الاعتقاد يجب أن يكون علمًا، وأن يحسن منه الإقدام عليه؛ وإن قارنه في أن الأول موجب، والثاني داع يبعث على الاختيار، لا أنه يوجب ذلك إيجاب الأسباب للمسببات.

فعلى هذه الطريقة يجب إجراء هذا الباب. وكذلك القول في سائر الوجوه التي يقع عندها الاعتقاد ويكون علمًا، نحو أن يتقدم له العلم بأن من حق المحدَث أن يحتاج إلى محدِث، ثم يعلم محدثًا بعينه. لأنه عند ذلك تقوى دواعيه إلى اختيار العلم بأن له محدثًا، فيصير ذلك وجهًا لكون ذلك الاعتقاد علمًا، ويجري في بابه مجرى النظر على ما بيّناه.

وكذلك القول فيما عدا ذلك من الوجوه التي بينّاها في كتاب الصفات من هذا الكتاب. وإذا صح ذلك، حسن منه، تعالىٰ، أن يوجب على العاقل النظر في طريق معرفة الله، تعالىٰ، بتوحيده وعدله؛ وإن كان لا يعلم حال الاعتقادات التي تتولد عنه على التفصيل. وسقط بذلك، ما أورده السائل.

الفصل السابع عشر من شبههم

وربما أيّدوا ما ذكروه بأن الصبي والمجنون إنما لا يحسن أن يكلفا الفعل، لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل على وجه يصح الإقدام عليه والتحرز منه. وإذا كانت هذه العلّة قائمة في النظر والمعرفة، فيجب أن يكون حالهما في أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوها بمنزلة تكليف الصبي سائر الأفعال.

واعلم، أنا قد بينّا أن العاقل يمكنه أن يعرف حسن النظر، ويميّزه من غيره، ويعرف في الجملة أن ما يجب وجوده عند وجود انظر لا يكون إلا حسنًا عند التأمل، فيصح ما يبتدئه من الاعتقادات. فإذا ثبت ذلك، فارق حاله، في هذين الأمرين، حال من لا عقل له، لأن من هذه حاله، لا يصح منه أن يعرف الفعل على وجه يقتضيه التكليف. لأنه إنما يصح أن يعرف حسن الفعل أو وجوبه إذا كان من كامل العقل؛ فأما، مع فقد علمه، فذلك

ممتنع فيه. فلذلك فصلنا بين مَن لا عقل له، وبين العاقل في تكليف النظر والمعرفة.

وبعد، فإن الصبي قد فقد ما وجوده شرط في التكليف، فقبح أن يكلف أصلًا. لأن العقل، الذي فقده، لا يختص ببعض الأفعال دون بعض، فقبح أن يكلّف الجميع. وليس كذلك حال العاقل، لأن شرائط التكليف قائمة. وإذا صح ذلك، فيجب أن ينظر في المعرفة خاصة وسببها، وإن كان سبيله في أنه يمكنه أن يوجدهما على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل سائر الأفعال، فلا مانع من تكليفه.

وقد بيّنّا أنه لا مانع من ذلك، وأن حاله مع النظر والمعرفة فيما معه يصح الإقدام عليه والتحرز منه، كحاله مع سائر الأفعال. فكما يحسن أن يكلف أفعال جوارحه، فكذلك يحسن أن يكلف النظر والمعرفة.

وقد بيّنّا، من قبل، أنه لا مانع يمنعه من أن يفعلهما على الحد الذي وجبا عليه، لأنه لا شرط في وجوبهما ما يؤثر فيه عدم المعرفة بالله سبحانه. وقد بسطنا القول في ذلك من قبل، من حيث دللنا على أنه ليس من شرطه أن يتقرب به إلى الله؛ إلى غير ذلك من الوجوه التي بيّنّاها. وكل ذلك، يسقط ما سأل عنه.

الفصل الثامن عشر من شبههم

قالوا: إذا صح أن الإنسان لا يؤاخذ بما يرد عليه من صومه وصلاته من السهو، وإن فُعل عنده ما لو تعمده لأبطل صومه وصلاته من حيث زال عنه العلم بها؛ فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء، أن لا يحسن منه تعالىٰ، أن يكلفه. وهذا سبيل المعرفة وصفتها، فكيف يحسن منه تعالىٰ، أن يكلفه أن يفعلها؟

والجواب عن ذلك، أن من حق السهو أن يزيل التكليف، إذا تعلق السهو بالفعل. لأنه لا يجوز منه، تعالىٰ، أن يكلفه إيجاد فعل هو ساه عنه. لأنه إذا كان كذلك، لم يمكنه أن يفعله أو يتحرز من تركه على الوجه الذي ينبغي أن يفعل الواجب عليه. فيصير حاله مع هذا الفعل خاصة، كحال مَن

لا عقل له في سائر الأفعال؛ بل لا بد من ذلك، لأن مَن لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها من غيره، والساهي لا يصح ذلك فيه في نفس ما ينهى عنه. وليس كذلك حال المعرفة الواقعة عن النظر، لأنه إذا عرف سببها وتصورها، خرج من أن يكون حكمه معها حكم الساهي مع الفعل الذي سهى عنه. فلذلك حسن منه، تعالىٰ، أن يكلفه المعرفة من حيث يمكنه أن يوجدها بإيجاد سببها، ويتحرز من تركها، وذلك يتعذر في الساهي عن الفعل.

[شُبهة السهو في الصلاة والصيام]

فإن قيل: أفتقولون: إن مَن سها في صلاته وصومه، فقد خرج من أن يكون مكلفًا على ما ذكرتم، وكيف الحال في ذلك؟

قيل له: إن غرض الفقهاء بقولهم: سها في الصلاة، ليس أنه خرج من أن يعلم الصلاة وأركانها وشروطها، وإنما يعنون بذلك أنه ظنّ أنه ليس في الصلاة، وزال عن قلبه العلم بأنه داخل في الصلاة، فأخذ يفعل أفعال غير المصلّي. وكذلك مَن سها أن الصوم وأكل، إنما يريدون به أنه زال عن قلبه العلم بأنه داخل في الصوم، فظنّ أنه ليس بصائم يفعل ما يفعله المفطر. وهذا السهو لا يزيل عنه التكليف في سائر الوجوه، لأنه يفارق حاله حال السهو الحادث بالنوم والغشي والسكر، لأنه ينبيء عن زوال العلم بشيء مخصوص. وإذا ثبت ذلك، لم يكلف في تلك الحال الاستمرار على فعل الصوم والصلاة، إذا زال عن قلبه بدخوله فيهما على وجه لا يمكنه إزالته عن نفسه. فإذا صحّ أن المراد بهذا القول ما ذكرناه، فإنما يجب سقوط التكليف عنه في ذلك الباب المخصوص، ما دام السهو قائمًا دون سائر الأبواب التي يتناولها التكليف.

[شُــــبهة]

فإن قيل: إن كان الأمر كما قلتم في أنه غير مكلف في تلك الحال الاستمرار في الصلاة والصلام، فكيف يجوز أن يبطل عنه الصوم والصلاة، فيوجب عليه فيهما القضاء؟

قيل له: إن القضاء فرض بأن لا تتعلق حاله بحال المقضي في الوجوب والسقوط. فلا يمتنع أن يجب عليه القضاء في عبادة لم يفرّط فيها، أو يسقط عنه القضاء في عبادة فرط فيها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إذا كان لم يكلف أن يفعل الصوم والصلاة إلا على الحد الذي يعلمهما عليه؛ فكيف يجوز أن يلزمه القضاء؟

قيل له: لما ذكرناه من قبل، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح فيمن أدّى العبادة على وجه، أن يلزمه آخر، وفيمن أدّاها على وجه آخر أن لا يلزمه، وإن كانا قد اتفقا في أنهما قد أدّياها على الوجه الواجب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فإن كان الأمر كما قلتم، فلم فصل بين ما يرد على المصلّي من هذه الأمور، فيجب في بعضها الثناء وفي بعضها الاستئناف، وحكمهما سواء في أنه لا حرج عليه فيهما وفي أنه مؤد للواجب؟

قيل له: وهذا أيضًا من المصالح الموقوفة على السمع. ولذلك حكم الفقهاء، في كثير من الأمور التي لا تعلق له به البتة، أنه يؤثر في صلاته كرؤية الماء مع غيره وانقضاء وقت مسحه على الخلف، على غير ذلك. وكل ذلك، يبين أن الأمر في هذا موقوف على السمع، وإن كان حال المكلف لا يختلف في أنه قد أدّى ما عليه. وعلى هذا الوجه، يلزم المصلي أن يقطع صلاته في بعض الأحوال، لتخليص طفل يغرق، وغير ذلك، وإن كان يلزمه الإعادة. ولا يصح أن يقال: إذا كان إنما عدل عن صلاته إلى ما هو أوجب منها، فكيف لزمته الإعادة، فكذلك القول فيما بيّناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس قد لزمه إذا دخل في الصلاة أن يفعلها على وجه يصل آخرها بأولها، فمتى قطعها دلّ ذلك على أنه لم يؤدها على الوجه الذي وجبت عليه. كما إذا أدّاها على غير طهارة، لم يؤدها على الوجه اللازم.

قيل له: إنه لا يصح أن يجعل من شرط الصلاة ما يتأخر وجوده عن دخوله فيها، لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق من حيث يجوز أن يقطع، دون ذلك الشرط بالاخترام، وما يجري مجراه. وإنما يصح أن يشترط عليه، في الدخول في الصلاة، الطهارة، لأنها تتقدمها، وستر العورة إلى ما شاكله مما يضام للإحرام. فأما وصل آخرها بأولها، فلا يصح كونه شرطًا في الصلاة، لما ذكرناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فإن كان ذلك ليس شرط، فقولوا بصحة الصلاة،وإن قطعها دون تمامها.

قيل له: إنه يقال، في الصلاة: إنها صحيحة على وجهين: أحدهما بمعنى أنه يُثاب عليها. فعلى هذا الوجه يجوز أن يقال فيما فعله منها، وإن قطعها دون التمام، أنه صحيح مقبول، لأنه يستحق الثواب عليه. ولو كان الثواب لا يستحق على أول الصلاة دون أن يصل به آخره، لوجب أن لا يستحق على آخره دون أن يصل به أوله. فلو كان كذلك، لكان كل واحد منهما شرطًا في صاحبه، وذلك محال، لأنه يوجب كونه شرطًا فيما هو شرط فيه؛ فإذا بطل ذلك، علم أنه يستحق الثواب على القدر الذي يفعله منها، وإن قطعه. ومتى أريد بقولنا: إنها صحيحة أنها قد وقعت الموقع الذي يزود عن الإنسان فيها الأداء والقضاء؛ فكذلك لا يقال فيها، متى قطعها. لأن الدلالة قد دلّت على أنه يلزمه أن يعيد القضاء فيها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن كان الأمر كما قلتم، فيجب، وإن قطعها لمعصية، أن يستحق الثواب على المعاصي، لأنهم قد كرهوا منه الصلاة التي يقطعها بمعصية.

قيل له: إنه إذا قطعها بمعصية، على سبيل التعمد، فإنما يقضي بذلك الفعل الذي هو قطع لها دون ما تقدم، لأنه قد لزمه في حال ما قطع أن يفعل من الاستمرار عليها ما يضاد القطع، فاستحق العقوبة على ذلك القطع. فأما ما تقدم من صلاته، فهو كسائر الطاعات في أنه يستحق الثواب عليه. لكنه ربما

قطعها بما هو فسق وكبيرة، فيكون محبطًا لثوابه على سائر طاعاته، فيدخل في جملته ثواب الصلاة التي فعلها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا تكون هذه الصفة مكروهة، إذا كان المعلوم أنه يتعمد قطعها.

قيل له: ليست مكروهة، وإنما المكروه قطعه لها دون تمامها. فأما ما تقدم، فإن علم الله تعالىٰ، من حاله أنه سيقطعه، فهو غير مكروه منه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب لو علم نفس المصلي أنه يقطع الصلاة دون تمامها أن لا يكون ذلك مكروهًا منه.

قيل له: لا يجب فيما علم الله تعالىٰ، من حاله أنه على صفة، أن يكون سبيل المكلف فيه، إذا علم ذلك من حاله، هذا السبيل. ألا ترى أنه تعالىٰ، قد يعلم من حال الشاهد الذي يقبله الحاكم أنه فاسق في الباطن، كاذب في الشهادة، ولا يؤثر ذلك في لزوم قبول شهادة؛ ومتى علم الحاكم ذلك، قبح منه أن يقبل شهادته ويحكم بها؟ فكذلك لو علم الإنسان في صلاته أنه يؤديها على وجه يفسدها، وأنه يمكنه أن يبتدىء فيها على وجه آخر لا يفسدها، لكان ذلك الوجه الأول يقبح منه، ويلزمه العدول عنه إلى الوجه الثاني. فأما إن كان لا سبيل له إلى أداء الصلاة البتة في الوقت الضيق إلا على وجه يقطع، فإن ذلك القطع لا يؤثر في وجوب الدخول عليه فيها. وواجب فيما حلّ هذا المحل أن يكون موقوفًا على السمع.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفليس قد يتخلل أحوال المصلي السهو عن كثير مما يلزمه أن يفعله ويستمر عليه، فهلا كان ذلك السهو الواقع فيها بمنزلة القطع؟

قيل له: إن ذلك موقوف على السمع. وقد ثبت أنه ليس كل حادث في صلاته يجب أن يقطعها، وإنما يقطعها بعض الحوادث. فإذا صح ذلك كان السهو من الأمور التي لا تقطع، وتصح صلاته مع تخلل السهو فيها، إلا أن يكون ذلك السهو مقتضيًا لفقد بعض أركانها. وربما يلزمه، في ذلك، القضاء، وربما لا يلزمه، على حسب اختلاف الفقهاء في ذلك. فأما ما يتصل بالثواب، فإنه يستحق على صلاته الثواب إلا على القدر الذي فعله مع السهو، لأنه لا يجوز أن يستحق الثواب بجزء من الصلاة غير مقصود إليه على وجه مخصوص. فأما إذا تشاغل عن الصلاة، على وجه كان يمكنه أن لا يتشاغل، من حيث استغرق الأفكار المتعلقة، وقد كان يمكنه إماطة ذلك عن نفسه، فيجب أن يكون في حكم العاصي في ذلك القدر من الصلاة. لأنه خرج بذلك من أن يكون مؤديًا له على الوجه الذي يجب أن يؤديه عليه. فإن اتفق أن تكون هذه سبيله في سائر صلاته، فإنه لا يستحق على جميعها ثوابًا. فأما إذا اختصّ ذلك ببعضها، فهو غير خارج من أن يستحق على ما عداه منها الثواب. فأما قولهم: إن فلانًا أكل ساهيًا في الصوم، فمجاز؛ لأنه لا يجوز، مع كونه متعمدًا للأكل قاصدًا إليه، أن يكون ساهيًا عنه؛ فمرادهم بذلك أنه ساهٍ عن أنه في الصوم لذهاب العلم بذلك عن قلبه. وكذلك القول، إذا قالوا: إنه تكلم في الصلاة ساهيًا. فعلى هذه الطريقة، يجب أن يجري القول في هذا الباب. فإن القوم ربما تعلقوا، في الجمل التي بينّاها، بشبه. والذي أوردناه، متى ضبط، أسقط الجميع.

الفصل التاسع عشر من شبههم

قالوا: إن العالم، بأن النظر موجب للمعرفة، ربما بلغ به الحال في قوة الدواعي إلى فعله، لكي تنال المعرفة مبلغ الإلجاء، لأنه تتكامل دواعيه إليها، ولا داعي له إلى خلافها. فيجب، من حيث دخل في باب الإلجاء ولحق به، أن لا يحسن منه، تعالىٰ، أن يكلفه فعلها.

واعلم أن الأمر بخلاف ما قدره، لأنه وإن قويت دواعيه إلى أن يفعل النظر، فلن يبلغ في ذلك حد الإلجاء. لأنه قد يمكنه العدول عن النظر إلى

خلافه. وقد تتردد دواعيه بين النظر وخلافه. ولذلك نرى كثيرًا من العقلاء يختارون الراحة والدعة على النظر والاستدلال، إما إيثارًا لها وإما لبعض الأغراض الفاسدة. وما حلّ هذا المحل، لا يجوز أن يلحق بباب الإلجاء، لأن من حق الملجأ مع وجود سبب للإلجاء أن لا يجوز أن يؤثر خلافه على وجه من الوجوه، على ما بيّناه في أبواب الإلجاء من قبل.

فإذا ثبت ذلك، لم يمتنع في العاقل أن يرد عليه الخاطر فيخوفه من ترك النظر والمعرفة، فيلزمه عند ذلك فعلهما، ويقبح منه تركهما، على الوجه الذي بيّناه. ولا فرق بين مَن قال فيهما بما ذكره السائل، وبين مَن قال في أفعال الجوارح: إن الإنسان إذا خاف من ترك الصلاة العقاب، وعلم أنه يستحق بها الثواب، وأنه يطلب بها ذلك، فيجب أن يكون ملجأ إلى فعلها. كما لا يجب ذلك في سائر أفعال الجوارح، وإن تكاملت الدواعي. فكذلك القول في النظر والمعرفة.

[شُبهة الدواعي]

فإن قال: إن الدواعي إنما تتردد متى ورد عليه خاطر يبعث على النظر، وآخر يبعث على خلافه، فيتساويا، ويحصل العاقل متردد الدواعي. فأما إذا ورد عليه الباعث منهما دون الصارف، فالحال ما قلناه.

قيل له: ليس الأمر كما قلته، لأنه وإن لم يرد عليه الصارف، فلا بد من أن يكون عالمًا بسائر الاستراحة والعدول عن الكدّ والكلفة، فيكون ذلك في حكم الداعي إلى ترك النظر، إلى غير ذلك مما يفعل لأجله الأفعال. فيحصل متردد الدواعي، وإن كان عند ورود الخاطرين يكون الأمر في ذلك أظهر وأكشف. وهذا مما يُتقصّى في أبواب الخاطر من بعد.

الفصل العشرون من شبههم

[مخالفة القاضي للجاحظ]

قد بيّنا أن أبا عثمان الجاحظ، رحمه الله، ربما تعلّق في دفع تكليف النظر والمعرفة بما نذهب إليه من الكلام في الطبع، ويقول: إنهما يقعان منه

بطبعه، فلا يجوز أن يكلف فعلهما. وقد بينّا، من قبل في أبواب تقدمت في ذكر الطبائع، فساد هذا القول. وبينّا أن الأفعال كلها لا تقع إلا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء. وبينّا فيما تقدم من هذه الفصول أن قوة الدواعي إلى الفعل لا تخرجه عن أن يكون واقعًا من فاعله، لكونه قادرًا عليه، وإن تدخل ذلك يجب تكليفه ويستحق عليه الحمد والذم. وكل ذلك، يبطل ما تعلق به.

على أن من قوله، رحمه الله: إن الإرادة تقع من القادر لا بالطبع. وقد علمنا أن الدواعي إذا قويت في المراد، فلا بد من أن تقوى في الإرادة، لأن الداعي إلى المراد هو الذي يدعو إلى الإرادة؛ فكيف يصح، إذا أراد النظر، أن تقع طباعًا، وإرادته اختيارًا، مع أن الداعي إليهما واحد؟

وهذه الجملة، قد أتت على ما قدمناه من شبههم.

فصل آخر يتصل بذلك

[الرد على الجاحظ]

وربما تعلق أبو عثمان وغيره بأنه قد تقرر في العقول أن المقدم، على ما لا نعلمه، لا لوم عليه، وإنما يُلام العالم. ولذلك يجعل العقلاء فَقْد علم الفاعل عذرًا له فيما فعله، كما يجعلون فَقْد القدرة عذرًا له فيما لا يفعله. فإذا صح ذلك، لم يجز أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرعيات وغيرها، ولما تقدم له العلم بالله تعالىٰ، وبرسوله والشرائع.

قال: وقولكم يؤدّي إلى أن مَن عصى فلم يفعل النظر والمعرفة، ثم بقي على جهله واستمر، أنه يستحق العقوبة على أن لا يفعل الصلاة والصوم. حتى تقولوا في البرهمي[1]: إنه يستحق العقاب على الإخلال بشرائع الأنبياء صلوات الله عليهم، وفي الخارجي[2]: إنه يستحق العقاب على قتل مَن خالفه. وذلك

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٤٨ من هذا الجزء.

(٢) أي أصحاب الخوارج.

يفسد بالأصل الذي قدمناه. فإذا بطل ذلك، لم يبق بعده إلّا القول بفساد مذهبكم في أن العاقل قد كلف النظر والاستدلال.

واعلم، أن الأصل في هذا الباب، ما مضى في كلامنا في غير موضع، أن التمكن من العلم بالشيء يقوم مقام العلم به في حسن التكليف معه. فلا فرق، بين أن يكون العاقل عالمًا بما وجب عليه أو متمكنًا من معرفته، في أن في الحالين جميعًا يلزمه ذلك الفعل. وإنما كان كذلك، لأنه في كلا الحالين يتمكن من التحرز والقبيح ومن الإقدام على الواجب؛ وإن كان في أحد الحالين يحتاج أن يتطرق إلى ذلك بأن ينظر فيعلم أولًا، ثم يفعل أو يترك؛ وفي الحالة الأخرى بكيفية أن يقدم على الفعل أو يعدل عنه؛ وذلك لا يخرجه من أن يكون في الحالتين متمكنًا. ولولا أن الأمر، على ما ذكرناه، لوجب أن يتوصل إلى تحصيل الماء للطهارة، إذا تمكن من ذلك، لكي يتطهر، كما يلزمه التطهير إذا كان الماء حاصلًا. ويلزم الرجل التوصيل إلى القيام بالحج والمناسك بقطع المسافة، كما يلزمه إذا كان من أهل الفقه أن يقدم على ذلك. فالتكليف في هذا الوجه لا يختلف، كما لا يختلف تكليف القوي والضعيف في باب الفعل. ألا ترى أن الضعيف إذا لزمه ما يحتاج في فعله إلى امتداد وقت لم يتمكن من فعله إلا في أوقات زائدة على ما يتمكن منه القوي، ولم يخل ذلك باتفاقهما في وجوب ذلك الفعل عليهما؟ فإذا صح ذلك، لم يمتنع أن يجب على الرجل أن يعلم، فيعمل إذا كان العلم غير حاصل له، كما يلزمه أن يعمل الأمور التي حصل له العلم فيها.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه إذا لم يعلم النبوّات، لم يمكنه معرفة الشرائع، فكيف يلزمه القيام بها؟

قيل له: إنه إذا أمكنه معرفة ذلك، بالنظر في المعجزات، لزمه أن ينظر فيها، فيصل إلى العلم بالشرائع، ثم يأخذ في العمل، فهو متمكن من معرفة ذلك أجمع، فيجب أن يلزمه. وكذلك القول في الخارجي، إنه متمكن من أن يعرف أن قتل مَن خالفه محرّمٌ، بأن يستدل فيعلم أنهم ليسوا بكفار، وأن

المعاصي فيها كفر وفيها ما ليس بكفر، على ما نبيّنه في الوعيد. فيصل عند ذلك إلى العلم بما يلزمه في هذا الباب.

[شُبهة]

فإن قيل: فما قولكم فيمن لزمه النظر، ولم ينظر، حتى مضت الأوقات الكثيرة؟ أليس في تلك الأوقات لا يتمكن من القيام بالواجب؟ أفتقولون: إنه يستحق على الإخلال بالواجبات في تلك الأوقات، عقابًا؟

قيل له: نعم، وذلك لأنه في تلك الأوقات قد كان يمكنه أن يفعل الواجب بأن يقدم المعرفة. فإنما أتى، في أن لم يفعله، من قِبل نفسه، فاستحق العقوبة عليه. وإنما لا يستحق العقاب، إذا لم يفعل الشيء، متى لم يمكنه أن يفعله من قبل، فأما إذا كان ما لم يفعله، مما كان يمكنه أن يفعله، وكان من القبائح، فإنه يستحق العقوبة عليه.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس من قولكم: إن مَن قطع رجل نفسه، لا يجوز أن يكلف القيام في الصلاة من بعد، وإن كان لم يؤت إلا من قِبل نفسه، فهلا صح مثل ذلك فيمن أخلّ بالنظر فلم يعرف ولم يعمل؟

قيل له: إنه وإن كان في قطع رجليه أتى من قِبل نفسه، فهو في المستقبل ممكن يمكنه أن يعيدها إلى حال الصحة، فيفعل القيام عند ذلك؛ فصار بمنزلة أن يقتل نفسه، في أنه لا يخرج من أن يكون داخلًا في جملة مَن لا يكلف، ولا يصح ذلك فيه. وليس كذلك حال مَن ترك النظر والمعرفة، لأنه لا حال يشار إليها إلا ويمكنه أن يفعلهما، ولا ينتهي به الحال إلى وقت يخرج من أن يتمكن من فعلهما، فذلك يستحق العقاب على الأفعال القبيحة إذا لم يتوصل إلى معرفتها بتقديم النظر والمعرفة. ويفارق ذلك، ما تقوله الجبرية في قولهم بتكليف ما لا يطاق، لأنهم يجوزون أن يعاقب الكافر لأنه لم يفعل الإيمان الذي لا يقدر عليه، ولا يقدر أن يُقدر نفسه عليه، فإنما أتى ذلك من قِبل الله، تعالىٰ، فيجب أن يكون عقابه ظلمًا. وليس كذلك ما

ذكرناه، لأنا أوجبنا العقاب فيمن يتمكن من الفعل، بأن ينظر فيعرف أحواله، ثم يقدم عليه ويتركه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس لو أزال العاقل عقله بسكر أو ما يجري مجراه، لم يخرج عن أن يكون مكلفًا للأفعال، حتى يلزمه القضاء، وحتى يؤخذ بما وقع منه في حال سكره من طلاق وغيره، على مذهب كثير من الفقهاء، وحتى يُحدَّ على السكر وإن كان يتضمن زوال العقل؟ فكيف يصح ما ذكرتموه، من أنه إنما يعاقب على ما أتى فيه من قبل نفسه فقط؟

قيل: إن كل أمر يحدث فيزيل العقل عنه، فإنه يخرج من أن يكون مكلفًا. فإذا لم يتمكن من إعادة عقله في كل حال، لم يؤت فيما لم يفعله من قِبل نفسه، فلا يجوز أن يستحق العقاب عليه. وإنما نقول، في السكران: إنه يستحق الحد على شربه، لا على سكره، إذا أريد بالسكر زوال العقل. لأن الشرب من فعله، ومن قِبل نفسه أتى فيه؛ ولأنه قد كان يمكنه أن لا يفعله حتى يبلغ مبلغ زوال العقل، واستحق عليه العقوبة، وقدم بعض عقوباته، وهو الحد المفعول به، لما فيه من اللطف، والردع عن الإقدام على أمثاله. فأما نفس السكر الذي هو زوال العقل، فمما لا يجوز أن يستحق به العقوبة.

[المقصود من أقوال الفقهاء]

ومَن يقول من الفقهاء: إنه يستحق الحد على السكر في الأنبذة، سوى الخمر، فإنما يعني ذلك أنه يستحقه على آخر شرب يؤديه إلى زوال العقل، إذا أقدم عليه مع غلبة الظن بأنه يؤثر هذا التأثير. فأما أن يوجب عليه الحد بنفس العقل، فمما لا يقول به مسلم. ومتى مرّ، في كتب الفقهاء، أن العالم مكلف، فإنما يعنون بذلك أنه يلزمه قضاء ما يفوته من صلاة وصوم، ولا يعني بذلك سواه. فكأنهم فرقوا بهذا القول بين العالم وبين المجنون والصبي. فأما أن يراد بذلك أنه وهو نائم مكلف في الحقيقة، فمما لا يتكلف به مَن يفهم عن نفسه. ومتى اعتقده معتقد، خرج بذلك من أن يُعد في أهل العلم، فضلًا عن أن يقال: إنه مذهب يتمسك به. وكذلك مَن قال، في السكران: طلاقه يقع، فإنما

عنى بذلك أنه يتعلق عليه هذا الحكم عند وجود هذا الفعل، وإن لم يكن مميِّزًا له وعالمًا بصفته يحصل؛ كما أن التحريم بفعل غيره من رضاع وغيره، والتحريم ليس ن فعل العقوبات، فلا يمتنع أن يتعلق بفعله الذي لا يدخل تحت التكليف، أو بفعل غيره. ولذلك قد تُحرّم عليه امرأته بما يستحق به الثواب من الإسلام وغيره. فجميع ما سأل عنه مطرد على الأصل الذي قدمناه.

ولِما ذكرناه، من الأصل، يصح القول بأن تعالىٰ يجب عليه أن يعيد المطيع ليثيبه، ولو كان الواجب متى احتاج إلى مقدمة، لم يلزم أن يفعل مقدمته لما وجبت عليه إعادة الأنبياء والمؤمنين لكي يثيبهم. ولو كان لا يجب ذلك، لقبح التكليف، لأنه كان لا يستحق به التعريض لمنزلة الثواب. وكان يجب، على هذا الأصل، أن لا يلزم الإنسان الصلاة وهو محدث من حيث لا يمكنه أن يبتدىء بها. وكل ذلك، يبين أن التمكن من أن يعلم الشيء، بمنزلة أن يعلمه في أنه يحصل مكلفًا ذلك الفعل عنده.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس إذا لزمه أن يفعل النظر الأول في طريق معرفة الله، تعالىٰ، يلزمه حالًا بعد حال النظر لكي يستوفي المعرفة؟

قيل له: نعم.

فإن قال: فلو أنه فعل ذلك على الوجه الذي وجب عليه، أليس كان يستحق الثواب؟

قيل له: نعم.

فإن قال: فلو لم يفعل النظر الأول في وقته، وتعذّر عليه بعد ذلك أن يفعل سائر النظر، أتقولون: إنه يستحق في كل حال العقاب بأن لم يفعل النظر الذي كان لزمه في وقته؟

قيل له: نعم.

فإن قال: أليس ذلك يؤدي إلى أن يستحق العقوبة على أن لم يفعل النظر في النبوّات، في حال لو اجتهد أن يفعل ذلك فيها على البدل لتعذّر عليه؟ فهل

هذا إلا قول باستحقاق العقاب على أن لم يفعل ما يتعذّر عليه فعله، وفي ذلك، موافقة الجبرية[١] في تكليف ما لا يطاق؟

قيل له: إنه، إذا لم يفعل النظر في النبوّات، يستحق العقوبة. لأنه قد كان يمكنه أن يصيّر نفسه بحيث يمكنه أن يفعله على الوجه الذي وجب عليه. فمن قبل نفسه، أتى في أن لم يقدم قبل ما معه، كان يمكنه ذلك، فصار بمنزلة البرهمي الذي لا يفعل الصلاة في وقتها، ولا يمكنه بدلًا من ذلك في الوقت أن يفعلها، لكنه لما أتى في ذلك من قِبل نفسه بأن لم يستدل على النبوّات، فتعرّف من بعد لزوم الصلاة، استحق العقوبة. ولسنا نطلق القول في مثل ذلك، أنه لا يمكنه أن يفعل الصلاة، بل يمكنه ذلك. وقد كان يمكنه بأن يفعل المقدمات، التي تمّ معها منه هذا الفعل. وكذلك نقول في النظر. فسبيله، في هذا الباب، سبيل مَن وجب عليه الخروج إلى بلد لقضاء دين أو قيام بواجب، فبعّد الطريق على نفسه بالخروج إلى ناحية سواها؛ فذلك لا يخرجه من وجوب ذلك الفعل، ومن استحقاق العقوبة، لأنه متمكن من فعل ذلك. وإنما أتى، من قِبل نفسه، فيما فعل، وهو في الحال يمكنه أيضًا أن يستأنف الفعل من أوله فيفعل. وإنما الخلاف في هذه المسألة، من جهة واحدة، وهي أن العقوبة التي يستحقها على أن لا يفعل سائر النظر، هل يستحقها في أوقاتها، أو يستحق الجميع عند إخلاله بالنظر الأول، فيكون ما فعله في حكم المسبب القبيح الواقع عن سبب قد فعله؟ وسيجيء ذلك مشروحًا، من بعد، ففيه كلام لا بد من شرحه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس من قوي ما يدفع به اللوم في الفعل أو تركه، أنه فعله مَن لم يعلم حاله؛ فكيف يجوز، مع هذا، أن يؤاخذ مَن ليس بعالم بقبح القبيح على فعله له؟

قيل له: إذا تمكن من أن يعلم حال الفعل، فلم يفعل ذلك، وأقدم عليه، فإن العقلاء لا يعدون ذلك عذرًا فيه؛ وإنما يعد فقد العلم من الأعذار، إذا كان

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٤٩ من هذا الجزء.

من فقد العلم غير متمكن من أن يعلم ذلك حتى يكون بمنزلة المجنون والصبي. فأما العاقل إذا تمكن من معرفة الشيء، فإنه يُلام على فعله وعلى جهله جميعًا، فيستحق اللوم من وجهين. ويفارق ذلك حال مَن لا يقدر، لأنه لا يمكنه أن لا يعذر نفسه، فيكون فقد قدرته عذرًا واضحًا في أن لم يفعل. وليس، كذلك، حال فقد العلم، إذا أمكنه أن يحصّله فيعرف ما له وعليه في ذلك.

[شُبهة معصية الأنبياء]

فإن قيل: أليس من قولكم: إن المُقدِم على المعصية مع العلم بحالها، أعظم جرمًا وأزيد عقوبة منه إذا أقدم عليها مع فقد العلم؟ حتى أن أكثر الشيوخ، رحمهم الله، منعوا في الأنبياء، صلوات الله عليهم، أن يفعلوا العصية مع العلم، وجوَّزوا فيهم بعض الصغائر مع فقد العلم. فهلا جاز ما ذكرناه من أن العاقل، مع فقد العلم، يكون معذورًا لأنه إذا أثر فقد علمه في نقصان عقابه جاز أن يؤثر في إرادته أصلًا؟

قيل له: إنا نجعل علمه بالمعصية وخطرها عليه من الوجوه التي تعظم به، لأنه قد تقرر في العقل أن مَن فعل القبيح وهو عالم بقبحه وعالم بأنه معصية للمنعم عليه، يكون ذنبه أعظم من ذنب مَن أقدم عليه والحال بخلافه، ولسنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلق به، ألا ترى أنا قد نوجب عظم العقل بأمور ترجع إلى غيره، كنحو تأسّي الغير به فيما سنّه من قبيح أو حسن؟ فإذا جاز، فيما لا يتعلق به أصلًا، أن يكون وجهًا لعظم الفعل، لم يمتنع مثل ذلك في علمه بقبح المعصية. وليس كذلك حال ما يتعلق التكليف به، لأن من شأنه أن يكون متصلًا بفعله وبحاله، ولا يقوم فعل غيره في ذلك مقامه. فإذا تمكن من أن يعلم القبيح، فلم يعلمه، وأقدم عليه، استحقّ العقوبة، لكن فَقْد علمه ببعض عقاب القبيح.

[شُــــبهة]

فإن قيل: أفتقطعون، فيمن هذا حال، على أن عقابه أقل من عقاب المقدم على القبيح، مع المعرفة؟

قيل له: لا. وذلك أنه قد جمع إلى القبيح الجهل بقبحه، فصار فاعلًا لمعصيتين: إحداهما نفس القبيح، والأخرى الجهل بقبحها. أو يكون فاعلًا للقبيح، غير فاعل لما لزمه من العلم بقبح المعصية. فيجوز، وحاله هذه، أن يكون عقابه أزيد من عقاب المقدم على القبيح مع البصيرة. وإنما إذا كانت سائر الأحوال متساوية، لأنه لا يمتنع أن يكون الفاعل لها مع فقد العلم يحصل فيه من وجوه عظم المعصية، ما لا يحصل فيمن فعلها مع العلم، فتكون عقوبته عليها أزيد.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أتقولون، في الفعل الذي إنما يلزمه إذا قدم قبله النظر والمعرفة: إنه قد كلّف في الحال، أو إنما كلّف بعد الفراغ من المعرفة بأحواله؟

قيل له: إن التكليف عنده إذا أريد به الأمر والإرادة، فقد يتقدم بأوقات كثيرة، بل لا يمتنع عندنا أن يأمر، تعالىٰ، بالفعل مَنْ هو في الحال غير موجود، بشرط أن يُوجَد ويُمكّن فيفعل. وقد بينّا ذلك من قبل، وذكرنا أنه لا معتبر في كونه مكلفًا، بأن يكون في الحال قادرًا عاقلًا موجودًا. وإنما يجب ذلك أجمع في حال الحاجة إلى الفعل، حتى يتمكن من أن يفعله على الحد الذي لزمه. وعلى هذا، صح ما نقوله من أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣]، أمر بهما لكل مَن يوجد إلى يوم القيامة. وعلى هذا الوجه، يصح القول بأن كل مكلف يحصل بصلاته مطيعًا للرسول، صلّى الله عليه، من حيث دعا جميع الخلق، وأراد ذلك منهم، وإن كانوا في وقته معدومين، على الشرط الذي بيّناه.

فعلى هذا الوجه أَخْذُ هذه المسائل؛ فقد نبّهت على الطريقة فيه.

فصل في الطبائع على أبي عثمان رحمه الله

اعلم، أنه، رحمه الله، كان يقول في المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلّة؛ ويقول في النظر: إنه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارًا بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختيارًا. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر

الأفعال. وهذه الطريقة دعته إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أن جميع ذلك يقع بالطبع. وكذلك يقول في التحريكة بعد الاعتماد. لأنه يذهب في الولد، مذهب أصحاب الطبائع(١). لكنه، فيما يقع من القادر، يخالف طريقتهم، لأنه يقول: إنما يقع الطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع في ذلك إلى حال للجملة نعتبرها. وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع.

[نقض أبي علي لكلام الجاحظ]

وقد تصرّف شيخنا أبو علي، رحمه الله، معه في ذلك كل مذهب، ونقض عليه الكلام بما ألوّحه لك على إيجاز.

اعلم، أنه متى صح أن النظر من فعل الناظر إذا تساوت الدواعي، وواقع بحسب قدرته، فكذلك يجب وإن قويت الدواعي. لأن قوة الدواعي لا تغير حال القدرة عما كانت عليه، لا من جهة الانتفاء، ولا من جهة أن الفعل يستحيل بها. لأن قوة الدواعي لا تنافي القدرة، لأنه اعتقاد، ومن حق الاعتقاد والظن أن لا ينافيا القدرة. وقد علمنا أنه لا يجوز، وهي موجودة، أن لا يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع؛ وقوة الدواعي ليس بمانع من خلاف ما يقتضيه. فإذا كان الأمر كذلك؛ فيجب، إذا كان قادرًا على النظر متى كانت الدواعي متساوية، أن يكون قادرًا عليه، وإن كانت قوته تختص بأنها داعية إلى النظر فقط.

[شُبهة الإلجاء يغير حال القادر]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن الإلجاء بغير حال القادر، كما كان عليه؟ فجوّزوا لي ما أقوله في الطبع عند حصول الدواعي.

قيل له: إن الإلجاء لا يخرج الملجأ من أن يكون على الفعل قادرًا، وباختياره متعلقًا. لأن الشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره. لأنه متى عرض له في الهرب طرق، اختار سلوك

(١) الذين قالوا بالطبائع الأربع، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته، لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه في السرعة والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبعده. فليس يخرجه الإلجاء أن يكون قادرًا على ما يقع منه، وإن صرفه من فعل إلى فعل، كما قوي في نفسه من العلم بالمضرة والخوف الشديد. فيجب، إن سلك القوم في الطبع هذا المسلك، أن يقولوا: إن قوة الدواعي إلى النظر، تصرف القادر عن ترك النظر إلى النظر، ولا يخرج هو من أن يكون واقعًا باختياره وقدرته. وهذا قولنا، فالإلجاء بأن يقوّي ما نقوله أولى. ولعل مَن تعلّق منهم به، ظنّ أننا نوافقهم، ونجعل الفعل عنده واقعًا بالطبع، فأراد أن يحمل ما يحصل عند الدواعي القوية عليه. وقد أخطأ في ذلك، لأنا نسوّي بين الأمرين، وإن جعلنا للإلجاء من الحكم ما لا نجعله من الدواعي القوية، على ما بيّنّاه من قبل في أبواب الإلجاء.

ويدلّ على بطلان قوله، إن الفعل الواقع عند الحوادث والدواعي، يقع بحسب علم الجملة وإدراكها. لأنه إن كان كناية أو من الأفعال المحكمة فإنه يقع على هذا الحد. فكما يجب أن يستدل، بمثل هذه الطريقة، على أن تصرف العبد فعله، فيجب أن يكون هذا الضرب من تصرفه أيضًا فعله لا يقع بحسب أحواله. ولو كان عند قوة الدواعي يكون ذلك الفعل للمحل بطبعه، لوجب أن لا يفتقر إلى أحوال الجملة، وأن لا يقع بحسبها. ولمثل هذا الوجه، قضينا أن المتولد فعل العبد، وإن حلّ في الأجسام المنفصلة، كما أن ما يحل، بعضه من فعله. وقد أوضحنا ذلك في باب التولد، بما يغني عن تقصِّيه.

يبين ذلك، أن ما يقع عند قوة الدواعي يقع في العدد بحسب ما عهد من قدرته. فكما يجب فيما يختاره والحال هذه أن يكون من فعله، فكذلك ما يقع عند قوة الدواعي قهرًا؛ لأن الأمر، كما قلنا، كان لا يمتنع في الأعجمي الأُميّ الذي لم يتعاط كتابة قط أن تقوى دواعيه، فتقع منه على نهاية الاتساق، لأن المحل يحتمله، ومنه يقع بالطبع في الجملة بالقدرة فما المانع من وقوعها، والحال هذه، لولا أن الأمر كما تقوله من أنها تقع من الجملة بقدرتها واختيارها؟ فمتى لم تكن عالمة بكيفيتها، لم يصح وقوعها من قبله. وهذا قريب مما ألزمناه المجبرة على قولهم بالقدرة الموجبة، فقلنا: يجب أن يكون

المعتبر في وقوعها بوجود هذه القدرة، دون علم القادر. فالطريقة لازمة للفريقين، كما ترى. وقد بيّنّا في باب التوليد وغيره، أنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل، أن يدلّ ذلك على أن ذلك الفعل ليس من قبله. لأن الترك إنما يصح في المبتدىء من الفعل. وقد يصح من القادر منا أن يفعله ويتركه، والحال واحدة. فأما المتولد، فإنه قد يتراخى عن السبب، ويصح منه أن يفعله بفعل سببه. وفي حال وقوعه، لا يصح أن يتركه، لأمور قد ذكرناها في موضعها.

[سقوط شُبهة الجاحظ]

وهذا يسقط ما يتعلق به أبو عثمان، فإن هذه الشُّبهة هي أقوى ما يذكره عند نفسه. ومما يقوّي به مذهبه، ما يورده من القدح في مذهبنا في المعارف. فإذا ثبت، بما تقدم من قبل، سقوط تلك الشبه، لأنا قد بيّنّا الجواب عنها في أبواب النظر، فقد سقطت عمدته، وثبت ما نقوله.

[إلزام لأبي علي على الجاحظ]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن كانت المعارف تقع بالطبع، فما الحاجة إلى التدبر والنظر؟ لأنك تضيفها إلى أنها من جهة فاعل الطبع، وهو الله تعالىٰ. وقد صح أنه فيما يفعله لا يحتاج إلى سبب وآلة عندك، فكيف قلت بالحاجة إلى النظر. وألزمه أن لا يكون لنصب الأدلّة معنى إن كان الأمر كما قاله، فألزمه أن لا يكون لذكره تعالىٰ الأدلّة على التوحيد والعدل والنبوّات في كتابه فائدة. وأجاب عند نفسه عن هذه الوجوه، فأتى أحوج إلى النظر، لأن المعرفة عنده تقع طبعًا، ولولاه لما وقعت. فلما احتيج إلى النظر، احتيج إلى هذه الأمور التي ينظر فيها، فنصبها تعالىٰ وذكرها وبيّن حالها. والكلام عليه مستمر، وذلك لأن النظر لا يصيّر محل المعرفة محتملًا. فإذا كان كذلك، ووقعت بطبع المحل، فما الحاجة بها إلى وقوعها؟

فإن قال: عند النظر تقوى دواعيه.

قيل له: ونفس الدواعي، على قولك، ينبغي أن لا تؤثر لمثل ما ذكرناه فكيف يصح أن يُعتمد عليه.

[موافقة القاضي لإلزام أبي علي على الجاحظ]

وإذا صح ذلك، ثبت ما ألزمه أبو علي، رحمه الله. وقال له، رحمه الله: كيف يصح أن يُذمّ، تعالىٰ، على الإعراض عن النظر والتدبر، ويبعث عليه ويحمد العاقل لأجله، على ما بينه، تعالىٰ، في كتابه بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: الآية ٨٢]، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]، إلى غير ذلك، إن كان النظر والمعرفة يقعان بالطبع، من حيث لا يحمد عليهما المرء. وما ذكرناه من قبل، من أن الجهل قد ثبت كونه ضدًا للعلم فإن القادر يفعله ابتداء لا بالطبع فيجب أن يكون قادرًا على المعرفة، يبطل أيضًا ما ذهب إليه في هذا الباب. وما بيّنّاه في باب الطبع في صدر هذا الكتاب، يبطل مذهبه. وذلك لأنا قلنا: لا يخلو الطبع من أن يرجع به إلى نفس المحل، أو معنى فيما وصفه له، لأنه لا يمكن أن يذكر ولا يرجع به إلى فائدة. فإن كان نفس المحل، فيجب فيما يقع منه بطبعه أن لا يختص وقتًا دون وقت، ولا بأن تقع الحركة يمنة أولى من أن تقع يُسرة. وكذلك الحال إن رجع به إلى معنى فيه أو وصفه له. وقد أطلنا القول في ذلك، وبينا أنهم متى قالوا: يرجع به إلى معنى، لزمهم في ذلك المعنى أن يقع بطبع آخر، ثم كذلك أبدًا إلى ما لا نهاية له. وبيّنّا أن ذلك لا يلزمنا في القدرة، لأن الفعل يقع بها، وهي تقع من القادر لنفسه. وعندهم أن سائر ما يحل في المحل يقع بطبعه، فلزمهم إثبات ما لا نهاية له دوننا. وبيّنّا، أن القدرة وإن تعلقت بالضدين، فإنه يصح أن يقع أحدهما من جهة القادر، لأنه يفعله باختياره، لا على جهة الإيجاب. وليس كذلك الأمر فيما يقع بالطبع، لأنه لا يُختار بل يُوجَب. فلم صار أحد الضدّين، بالوقوع، أولى من الآخر؟ وكل ذلك إلى سائر ما أوردناه هناك ما يطول ذكره، لازم لأبي عثمان. لأنه يقول، في المعرفة: إنها واقعة بطبع المحل. ويفصل بينها وبين الإرادة. فيجب أن يكون الكلام أجمع، لازم له. ومتى علّقه بالدواعي، فقد بيّنّا أنه إنما يمكن ذلك متى جعل الفعل للجملة. فأما على هذا المذهب فمتعذر.

[ردّ أبي علي على الجاحظ وتعجبه من كلامه]

وقال أبو علي: إن كان الأمر كما يقول، فما الأمان من أن تكون المعرفة تقع بالطبع للبليد والبطيء الفهم وأصحاب المهن وأهل السواد، ولا تقع لأهل

المعرفة بالأدلّة؛ بل ما الأمان من أن تقع لغير المكلف في بعض الأوقات ولا تقع للمكلف؟ لأن المحل محتمل. ويعجب، رحمه الله، من قوله: إن التكليف لا يلزم إلا مع شرائط: منها، أن تكون الأدلة قائمة، وأن يكون المكلف عارفًا بالعادات ومختبرًا لها وممارسًا لمن تذاكر بالأدلة ويتفاوض فيها ويكون قد تقدم له المعرفة بالفصل بين المعجز والحيلة، إلى غير ذلك مما تذكره. فقال: إذا كانت تقع بالطبع، فما الحاجة بالمكلف في هذه المقدمات؟ وهلا كفى منه أن يريد أن ينظر فيما شاهده من الأدلة، فيقع النظر وتقع المعرفة بعده طباعًا، كما يكفي في إيلام المضروب أن يُضرب فيألم، ولا يحتاج إلى مقدمات؟ وهذا أحد ما يُعتمد عليه، وذلك أن ما نقوله في العرفة لو كان صحيحًا، لحلّ محل الأسباب. فكما أنه متى وجدت، والموانع مرتفعة، وجب وجود المسبب؛ فكذلك كان يجب، متى أراد النظر، أن يقع وتقع المعرفة من غير تقدم المعارف التي شرطها، ومن غير اعتبار الفعل وغيره. فلما لم يصح ذلك دون اعتبار هذه الأمور الراجعة إلى أحوال الحي دون أحوال المحل والطبع، دلّ ذلك على صحة ما قلناه من أن النظر والمعرفة هما فعل العبد، وأنهما بمنزلة إرادة النظر، وبمنزلة سائر تصرفه، في الوجه الذي ذكرناه، وأن الحمد والذم يتعلق بذلك. فكذلك الأمر، وقد أمر، تعالىٰ، بالمعرفة فقال: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٨﴾﴾ [المائدة: الآية ٩٨]، إلى غير ذلك؛ كما مدح على المعرفة، وذم على الجهل؛ فيجب أن يكون العلم بمنزلة سائر ما يقع منه من الأفعال.

[الخطأ العظيم عند الجاحظ]

وأحد ما يعظم به خطأ أبي عثمان، في هذا الباب، أنه يلزمه أن يقول، في سائر مَن كذّب بالرسول وعاند: إنه كان عارفًا بالله ورسوله، مكابرًا، جاحدًا لما يعرفه؛ فلذلك يوجّه إليه الذم. وهذه كانت طريقة سائر الكفار، فيجعلهم بمنزلة المنافقين عنده، في هذا الوجه. ويقول: لو كان فيهم مَن لا يعرف، لزالت عنه الحجة، ولما توجه إليه ذم ولا عيب، ولحلّ محل الصبي في أن الذم لا يلحقه. لأن عنده إنما يحق الذم والمدح من عرف الله وعرف أنه يستحق العقاب من جهته على المعاصي، والثواب على الطاعات؛ ومَن لم

يعرف ذلك، فالتكليف زائل عنه. وهذا عظيم من الخطأ، لأن المتعالم، من أمر الكفار، خلاف هذه الصفة التي حمله على اعتقادها هذا المذهب.

وسنذكر في ذلك وغيره ما نحتاج إليه. وهذه الجملة الآن كافية فيما قصدنا له في هذا الفصل.

فصل آخر في الكلام عليه

[أدلّة الجاحظ العقلية وإلزامات أبي علي عليها]

اعلم، أن أحدّ ما يعتمد في مذهبه أن نقول: إن النظر ووقوع المعرفة عنده، يجري في بابه مجرى ما يقع من الفعل بالحدس والاتفاق، من غير قصد. وقد ثبت في كل فعل، هذا حاله، أنه لا يجوز أن يستحق به الذم والمدح، ولا يدخل تحت التكليف، وذلك نحو أن نحكّ الذهب على المحك فنجده جيدًا أو رديئًا. فاتفاق ذلك لا يصح تعلق المدح والذم به؛ وإن وافق، في بعض الأحوال، الإرادة؛ وكذلك لو هجم على بئر فوجد فيها كنزًا، لم يجز بذلك مدح؛ وإذا التفت ورأى مَن يَسُرُّه لم يجز أن يستحق به المدح؛ لما كانت هذه الأمور تقع بالاتفاق من غير معرفة متقدمة، بأن الفعل يؤدّي إليه.

قال: فكذلك النظر، إذا لم يعرف فاعله من قبل، أن يؤدّي إلى معرفة مخصوصة، لم يجز أن يدخل تحت التكليف، ولا أن يتعلق به ذم ولا مدح. ولهذا قال: لا يستحق الذم على المعصية إلا بعد أن يعلم أنها موافقة لسخط الله، تعالىٰ؛ والطاعة، لا يستحق بها الثواب، إلا مع العلم بأنها توافق رضاه. وسلك هذه الطريقة في كلامه كثيرًا، وتنوّع فيما يضرب فيه من الأمثال بحسب اقتداره على الكلام. والمعنى ما أومأنا إليه.

[جواب لأبي علي على الجاحظ]

واعلم، أن الشيخ أبا علي، رحمه الله، قد أجاب عن ذلك بأن قال: إن النظر طريق معلوم للناظر يميّزه من غيره، وللناظر طريق يعلم به وجوب هذا النظر في طريقه. فإذا كان كذلك، خرج بهذه الصفة عما يقع باتفاق وحدس، ولحق بالأفعال الواجبة التي تتميز عند مَن وجبت عليه عن غيرها. ألا ترى أنه

لا يجوز أن يقاس على ما ذكره من الأمثال، وجب الهرب من السبع، بأن يقال: إذا لم يعلم الهارب الحال في هربه، فيجب أن لا يلزمه؛ أو يقال فيمن وجب من سلوك طريق ثانٍ يقال: إنه مُسْبِعٌ أولًا ما فيه، وأن سالكه يهلك. فإن الواجب عليه أن يسأل ويبحث، فلا يجوز أن يقال: إنه لا تلزمه المسألة والبحث قياسًا على ما ذكره من الأمور التي تقع باتفاق؛ بل قيل في ذلك إنه يجب لأنه قد عرف طريقه، وفصل بينه وبين غيره.

فكذلك القول في النظر والمعرفة. وبين أن المعرفة، وإن لم يعلم الناظر أنها تصاب بعينها بالنظر، فمتى علم من حال سببها، وهو النظر، ما ذكرناه، فواجب عليه المعرفة بوجوب سببها، من حيث يجب وجودها بوجوده وإن لم يكن من قبل عالمًا بها. وبيّن أن ما علم وجوبه من السمعيات، أو بعد ورود السمع من العقليات، إنما يجب على المكلف لعلمه بقبح تركه. وأن هذه الطريقة قائمة في النظر والمعرفة، فيجب القضاء بوجوبهما، وإن لم يرد السمع. فكما لا يقال في ذلك، بعد ورود السمع، أنه يجري مجرى الحدس والتبخيث، فكذلك القول فيه ولما ورد سمع. وبيّن أن سائر ما ضربه من الأمثال، إنما لم يجز أن يكون واجبًا، لأنه لا طريق لوجوبه يعرف. ولو عرف له طريق، كما ذكرناه في النظر، لصح أن يحثَّ عليه استخراج الكنز من الآبار، ولصح أن يحثُ عليه تجريب الذهب على المحك، إلى غير ذلك. لكنه لمّا لم يكن له طريق بعلم وجوبه، لم يجب؛ كما لا يجب الفعل على الساهي ومَن يجري مجراه. وبيّن أن ما يتفق عند تلك الأفعال، لا يكون متولدًا عما يقع عنده. وليس كذلك المعرفة، لأنها تتولد عن النظر، والنظر معلوم، وطريقه واضح متميز من غيره. فيجب، إذا علم الناظر صفة النظر وصفة طريقه، أن لا يمتنع وجوبه عليه إذا خاف من تركه، وعلم قبح تركه، واستحقاق الذم على ذلك من العقلاء. كما يعلم وجوب رد الوديعة إذا عرفها بعينها، وعرف كيفية الرد عن المطالبة. وكما يعلم قبح الكذب إذا تعيّن ومُيِّز من غيره. ولولا أن الأمر كما ذكرناه، لم يصح قبح شيء من العقول، ولا وجوب شيء فيها. وفي هذا إبطال العقل والسمع، لأن السمع إنما يرد على مَن قد عرف هذه الأمور؛ فإذا بطل القول فيها، على مذهبه، فكيف يصح معرفة السمع؟

وهذه جملة كافية في حلّ هذه الشُبهة التي يقول بها، ويعتمد عليه.

[إلزام لأبي علي على الجاحظ]

وقد ألزمه أبو علي، رحمه الله، أن يعلم الإنسان أن الواجب من صلاة وغيرها واجب عليه بعينه على أصله، ليصح أن يكون موقِعًا له مع العلم بوجوبه، وبأنه موضع لرضاء الله، ومجانب لسخطه، وليخرج عن طريقة الحدس والتبخيت. وهذا يوجب أن يعلم الإنسان أنه سيبقى لا محالة، لأنه مع تجويزه أن يخترم في الثاني لا يعلم أن الفعل واجب عليه قطعًا، لأنه قد ثبت أنه تعالىٰ لا يوجب الفعل على زيد ثم يقطعه باخترام أو غيره. فإذا بطل ذلك، ثبت أنه يجب عليه، وإن لم يقطع لوجوبه.

قال، رحمه الله: فيجب أن يكون وجوبه عليه على جهة الحدس والاتفاق. فإن قال: إنه يعرف طريق وجوبه، وإن لم يعلم أنه يجب عليه بعينه لتجويزه الاخترام؛ لكنه قد علم أنه إن بقي مكلفًا، فلا بد من وجوب ذلك عليه.

قيل له: وكذلك النظر، في معرفته، قد علم طريق وجوبه، وهو الخوف الشديد من تركه؛ وقد علم، بعقله، أن التحرز من المضار واجب بالفعل الذي يؤمل به زوالها، فيعلم وجوبه عليه لهذا الطريق، فيخرج عن باب الحدس والاتفاق، كما ذكرته في سائر الواجبات.

[شُبهة الصلاة]

فإن قيل: إن الصلاة وغيرها، قد علم أنه تعالىٰ أوجبها عليه، وضمن الثواب عليها، والعقاب على تركها؛ فعلم طريق وجوبها، وذلك لا يتأتى في النظر والمعرفة.

قيل له: إنه لا يعلم أنها واجبة عليه بعينها لتجويز الاخترام؛ وإنما يعلم، في الجملة، أنها واجبة إن بقي مكلفًا؛ وهو لا يعلم حصول هذا الشرط لا محالة. فلا فرق بين أن تجوّز في شرط الوجوب أن لا يحصل، وبين أن لا يعلم الثواب والعقاب. وإن أنت جوّزت مع توقفه في شرط الوجوب أن يكون واجبًا، للتقدير الذي قدرته، وهو العلم بأنه إن بقي على صفة المكلف فلا بد من أن تلزمه الصلاة؛ فما أنكرت ممن قال بوجوب النظر والمعرفة، لعلمه بأنه

يتحرز به من المضرة؟ وقد تقرر، في العقول، وجوب ما هذا حاله، وإن لم يعرف هذا الناظر ربَّه، ولا موضع سخطه.

[مقالة أبي علي في طريق وجوب الصلاة]

وبيّن، رحمه الله، أن طريق وجوب الصلاة، يفارق طريق وجوب النظر والمعرفة. لأن المكلف، وإن جوّز أن يخترم، فهو غير آمن من أن يبقى، ولا يأمن أن يقع منه في آخر الوقت ترك الصلاة، فيلزمه أن يتحرز من أن يكون تاركًا لها؛ ولا يمكنه هذا التحرز إلا بفعلها، فيلزمه أن يفعلها لهذا الوجه. فكذلك إذا لم يأمن الضرر في ترك النظر، لزمه فعله. فالحال في طريق وجوبهما تتقارب، وإن كانت الصلاة لا تعلم واجبة إلا بعد تقدم معرفة الله، تعالىٰ، ومعرفة الرسول. فيلزم التحرز مما تخافه بالإقدام على فعله، وتجب المعرفة بوجوبه من حيث وجب وجودها بوجوده، على ما قدمنا القول فيه.

[إلزامات أبي علي على الجاحظ]

[١ ـ] وأحد ما ألزمه، رحمه الله، أن لا تصح على طريقته معرفة الله، تعالىٰ، على وجه. وذلك لأنه يقول: إنما يعرف المكلف ذلك من جهة الأنبياء، وبظهور المعجزات عليهم؛ ولولا ذلك، لما صحت المعرفة. فيجعل لك، كالطريق لوقوع النظر والمعرفة طباعًا، ويوجب تأمل أحوال الأنبياء. فقال: إنه لا يخلو من ورد عليه هذا السمع من أن يكون عارفًا بالله، تعالىٰ، وبأنه حكيم لا يجوز أن يُظهر المعجز على كذاب، أو لا يعلم ذلك. فإن كان قد علم ذلك، فهو قولنا، لأنه يجب أن تتقدم معرفته بالله، سبحانه، وبتوحيده وعدله، ثم ينظر في النبوّات؛ ولا طريق لذلك إلا ما نقول. وإن لم يجب أن يعرف ذلك، فكيف يمكنه أن يفصل بين النبيّ والمتنبي؟ وكيف يعلم بالمعجزات الذي ظهر عند دعوته نبيٍّ صادق، مع تجويزه من المرسل والخالق أن يكون غير حكيم، وأن يجوز أن يستفسد الخلق ويغويهم؟ ولئن جاز ذلك، ليجوزن في المجبرة مع ما تقوله في الله، تعالىٰ، أن تعرف النبوّات. فإذا لم يصح ذلك لها، لمثل هذا الطريق، فكذلك لا يصح هذا القول.

[إلـــزام]

[٢ ـ] وأحد ما ألزمه، رحمه الله، والقول بأن الشديد الشهوة إلى المعاصي متى فعلها وارتكب منها العظائم كالزنا وشرب الخمر والقتل وغير ذلك من أنواع الكبائر، يجب أن لا يستحق ذمًّا عند الناس، ولا يعظم ذمّه؛ بل يجب أن لا يستحق عقابًا البتة من وجهين: أحدهما، لأنه عند شدّة الشهوة يقع ذلك منه طباعًا لا اختيارًا، كما نقوله فيما يقع عند الدواعي القوية؛ والثاني، لأنه فعل ذلك أجمع، ولما عرف العقاب والثواب. ويجب على هذه الطريقة، أن يكون العارف بالله، تعالىٰ، وبثوابه وعقابه وموضع رضاه وسخطه، متى أقدم على صغيرة، يكون أعظم ذمًّا وأكبر عقابًا، ممن أقدم على سائر ما قدمنا ذكره مع فقد المعرفة. وهذا يؤدي إلى تجويز سقوط الذم واللوم عن أهل الفساد، إذا رأيناهم يقدمون على العظائم؛ وأن نجوّز كونهم معتقدين، بأن لا تكون المعرفة قد تقدمت لهم، بل يجب ذلك في الكفار أجمع.

[٣ ـ] وأحد ما ألزمه، رحمه الله، أن لا يحتاج المكلَّف إلى بعثة الأنبياء، صلوات الله عليهم، أصلًا. وذلك، لأن المعرفة بالله، تعالىٰ، وبما أوجب وحظَّر، تقع طباعًا عند قولهم؛ وهو قادر على أن يفعله طباعًا مع فقد قولهم، فما الحاجة إلى بعثتهم وإلى ظهور المعجزات عليهم؟ وهلا صح الاكتفاء بقولهم ودعوهم، إن كان لا بد من بعثتهم؟ وإذا كان قول المجبر، إذا خُوّف من سلوك طريق، يكفي في وجوب التجنب، فهلا أغني قول النبيّ، صلّى الله عليه، بانفراده، عن ظهور المعجز؟ قال، رحمه الله: وهذا من أدلّ الدلالة على أنه إنما أظهر المعجزات لكي ينظر فيها على وجه مخصوص، فتتولد عن النظر المعرفة، وتكون سائر المعارف بهذه المنزلة.

[٤ ـ] وألزمه، رحمه الله، أن لا نعرف بالمعجزات نبوّة الأنبياء، لأنها أجمع أعراض، والأعراض الحادثة منه في الأجسام هي على مذهبه من فعل الطباع لا من فعل الله، تعالىٰ. لأن الذي فعله، تعالىٰ، عنده إنما هي الأجسام فقط، وما عدا ذلك مما يحلها إما أن تكون من فعل القادر منا اختيارًا أو من فعل المحل طباعًا. فالمعجزات إذا لم تكن واقعة بختيار، فيجب أن تكون من فعل الطباع.

قال: وإذا كانت كذلك، فكيف تدلّ على النبوّات؟ ولا بد من أن يكون الدلّ عليها فعل الله، تعالىٰ، حتى تقع تلك الدلالة موقع التصديق من المرسل لرسوله. وبيّن أنه لا يمكنه، في المعجزات، أن يقول: إنها الأجسام. لأن حدوث الجسم لا يعلم البتة. وذلك أنه إن قال: إن العلم هو أن يعظم الله العصى عند انقلابها حية؛ لم يعلم بذلك حدوث ذلك الجسم الزائد في جسم العصي، من حيث يجوز أنه تعالىٰ ضمّ إلى ذلك الجسم تلك الزيادة من أجسام أُخر، كما يجوز كونه محدثًا لها، فمن أين أن هناك جسمًا حادثًا، فيجعله دلالة على نبوّته. فلا بد إذن من الرجوع إلى أن الدالّ على نبوّتهم هي الأعراض الحادثة التي لا يقدر على مثلها، أو الواقعة على وجه لا يصح أن يفعلها عليه إذا كانت ناقضة للعادة. فإذا صح ذلك، وكان ما هذا حاله من فعل الطباع عنده، وخارجًا عن أن يكون باختيار، فكيف يدلّ على النبوّات؟

[٥ ـ] وألزمهم، رحمه الله، في سائر الكفار، أن لا يخلو حالهم من وجهين: إما أن يكونوا عارفين بجميع ما يعرف من التوحيد والعدل والنبوّات، فتكون الحجة لهم لازمة، ويصح أن يستحقوا الحمد والذم والثواب والعقاب؛ أو يكونوا بخلاف هذه الصورة، فيكونوا معذورين، لأن بفقد المعرفة الحجة عليهم زائلة. ولا يحسن أن يُذم أحد منهم على ما يقدم من قبيح وترك واجب، مع كمال عقولهم. وقد علمنا، أن الحال بخلاف ذلك. لأن الرسول، صلّى الله عليه، كان يذمّ الكفار على تكذيبه، والشك في حاله، إلى غير ذلك مما ظهر في الشرع عنه وعن المجمعين.

[٦ ـ] وألزمهم، رحمه الله، في هذه المعارف أجمع أن لا يمكنه دفعها عن نفسه، لأنها واقعة بالطبع اضطرارًا، وأن تكون بمنزلة الضروريات التي تقع بحسب المشاهدة وغيرها. وقد علمنا، أن الحال بخلاف ذلك.

[٧ ـ] وألزمه، رحمه الله، أن يكون سائر المختلفين في معرفة الله، تعالىٰ يتناظرون من غير فائدة لهم في النظر. وذلك لأنهم، إن عرفوا، فحال الجميع واحدة؛ وإن كان فيهم مَن لا يعرف، فالحجة عنه زائلة، فلا يصح توبيخه على ترك النظر والمعرفة، وينبغي أن يوحي أمره إلى الله تعالىٰ، في

فعل النظر والمعرفة فيه. وهذا يوجب كون النظر والمناظرة عبثًا لا فائدة فيهما، ويوجب مثل ذلك في تصنيف الكتب، والتشاغل بكل هذا الجنس. وبيّن أن لا يمكنه أن لا يفصل بين حاله، وحال أصحاب الإلهام، في هذا الباب، من حيث يقول بالنظر دونهم؛ وذلك لأنه يلزمه الاستغناء عن النظر، من حيث كانت المعرفة طبعًا واضطرارًا، وأن تكون حاله في ذلك كحال القائل بالإلهام.

[٨ ـ] وألزمه، رحمه الله، القول بأنه تعالىٰ، لا بد من أن يعرف مقادير العقاب المستحقة على المعاصي، ومقادير الثواب المستحقة على الطاعة ليعظماها إذا هو فعلهما مع هذه المعرفة. كما أنه لا يستحق نفس العقاب، إلا بعد المعرفة باستحقاقها على المعصية. وليس خاف أن يستحق العظيم من العقوبة، وإن لم يعرف ذلك، إذ هو أقدم على المعصية، ليجوزن أن يستحق نفس العقوبة، وإن لم يعلم أنها مستحقة على ما يفعله. لأن هناك إنما يعظم ما يستحقه، لأنه قد عرف بعقله طريق عظم المعصية؛ فإذا هو ارتكبها، والحال هذه، استحق عقابًا عظيمًا. فكذلك غير ممتنع أن يستحق أصل العقاب لمثل هذا الوجه، وإن لم يعرف أن المعصية تقتضي هذا العقاب لا محالة. فألزمه، بهذا الوجه، أن يعرف تعالىٰ، مقادير العقاب، حتى يصح التكليف؛ كما يجب أن يعرف نفس العقاب.

[٩ ـ] وألزمه، رحمه الله، فقال: إذا كنت تعلق التكليف بالمعرفة، وتجعلها اضطرارًا عند النظر طبعًا، وتجعل وقوعها لسائر المكلفين عند دعوة الأنبياء، فيجب أن تثبت منهم ما لا نهاية لهم. فإن قلت: لا بد من أول لهم، عرف الله تعالىٰ، لا عند رسول ثانٍ طبعًا. قيل لك: فجوّز، في سائر المكلفين، أن يعرفوا الله تعالىٰ، على هذا الوجه. فما الحاجة بك إلى أن تعلق المعرفة، والنظر بدعوة الأنبياء، وهذا الوجه يبين أن بعثة الأنبياء، على قوله، لا فائدة فيها؟ وقد نبّهتك، بهذه الوجوه، على طريقة الالتزام له في سائر ما يلزمه، لأن الذي ألزمه، رحمه الله، يكثر جدًا، مسائله أيضًا فكثيرة، ولعلها تجري فيما نتكلم به في الفصول الذي نذكرها من بعد.

فصل فيما تعلق به من جهة السمع

[أدلّة الجاحظ السمعية]

[١ ـ] أحد ما احتجّ به لصحة قوله، قول الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: الآية ٧١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [آل عمران: الآية ٧٠]، وقوله تعالى بعد ذلك بآيات: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: الآية ٧٥].

[ردّ أبي علي على الجاحظ]

قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إن قوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: الآية ٧١] يدل على ضد قوله، لأنه لا يجوز أن يلبسوا الحق بالباطل على العالم منهم، وإنما يصح ذلك من العالم على مَن ليس بعالم منهم. فوجب كون الآية مخصوصة في بعض أهل الكتاب، من هذا الوجه. ولو جاز أن يلبس العارف على العارف الحقَّ بالباطل، لجاز أن يلبس على نفسه ذلك مع معرفته؛ وهذا ممتنع. فإنما أراد بذلك نفرًا من أهل الكتاب تواطأوا على ذلك. وأما قوله: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [آل عمران: الآية ٧٠]، فليس في ظاهره دلالة، لأنه لم يذكر الشيء، الذي عرفوه وشهدوا به، ما هو. ولا بد عنده في الكفار من أن يكونوا عالمين بأشياء وشاهدين بها، فمن أين أنهم كانوا يعرفون الله، تعالى؟ وقوله، سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: الآية ٧٥]، معطوف على ما ذكرنا أنه مخصوص، فلا يصح التعلّق بعمومه. وليس في ظاهره دلالة على قولهم: وذلك أنه يجوز أن يقولوا على الله الكذب، وهم يعلمون من حال الكذب أنه كذب في بعض الوجوه، وإن كانوا كفارًا، ويعلمون أنه ليس لهم أن يقولوا ذلك مع كفرهم؛ فمن أين أن المراد بهذا العلم، هو العلم بسائر أمور الدين؟

[٢ ـ] وأحد ما تعلق به قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [النساء: الآية ١٥٣].

قال: وإذا كانت البينات قد جاءت جميعهم، فيجب أن تكون المعرفة لهم كاملة. قال: وقوله بعد ذلك: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فَٱسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: الآيتان ١٣٢، ١٣٣] يدلّ على أنهم كانوا غير عارفين، وعاندوا، وهذا لا ظاهر له يدل على ما قاله، لأن البيّنات هى الأدلة.

[ردّ أبي علي على الجاحظ]

وقد كانت جاءت من قبل الله، وظهرت، وإن ذهبوا عن الاستدلال بها. وقوله تعالىٰ، بعد ذلك: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْاْ أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّواْ قَالُواْ لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٤٩]، يدل على أنهم لم يكونوا معاندين لأنهم قالوا ذلك عند مجيء موسى وانقيادهم لقوله. وقوله تعالىٰ، بعد ذلك: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٣٤]، على أنهم لم يكونوا مؤمنين في الوقت، فظاهر هذا يدل على ما نقول.

[٣ ـ] وأحد ما تعلق به قوله تعالىٰ: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: الآية ٥]. قال: فظاهر ذلك يدلّ على معرفتهم بالفصل بين الحق والباطل، وهو عام في أُمم الأنبياء.

[ردّ أبي علي]

قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن ظنّ أبي عثمان في المجادلة بالباطل أنها لا تقع على جهالة، عجبت، لأنه لا فرق بين العالم وغير العالم في أنه قد يجادل بالباطل، ويتكلم فيه ويخوض، وهذا يبطل تعلقه بالظاهر.

[٤ ـ] وأحد ما تعلّقوا به قوله تعالىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الذاريات: الآيتان ٥٢، ٥٣]. قال: ولا يجوز أن يصفهم بأن طاغون إلّا مع المعرفة، وكذلك لا يجوز أن تقع منهم التواصي إلّا على هذا الوجه.

[ردّ أبي علي]

وهذا بعيد، لأنه ليس في ظاهره أن التواصي وقعت منهم، بل ظاهره يقتضي أنها ما وقعت، لأنه أوردها موردًا لاستفهامه تعالىٰ، لا مورد الأخبار عن وقوعها منهم. وأما الجاهل فقد يجوز أن يكون طاغيًا كالعالم، فليس في وصفهم بذلك دلالة على المعرفة العناد.

[٥ ـ] وأحد ما تعلق به قوله، تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصَّف: الآية ٥]، فدلّ ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون. قال، رحمه الله: وهذا لا دلالة فيه، لأنه ليس في الظاهر أنه خاطب بذلك من كذب به، دون مَن صدق، وإنما خاطب بذلك، عندنا، مَن كان يؤذيه من المؤمنين به في بعض الأحوال. فلا دليل على ذلك.

[٦ ـ] وأحد ما تعلّق به قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: الآية ١٤]. قال: وهذا عام في جميع المكلفين. والجواب عن ذلك أنه تعالى، لم يبين ما ذلك العلم الذي جاءهم، والخلاف فيه، فلا ظاهر له. والمراد، بالعلم، الكتب التي جاءتهم مبينة الحق من الباطل؛ فلذلك وصف، تعالىٰ، العلم بالمجيء. وذلك لا يصح إلا إذا حمل على الكتاب والأدلة التي وافتهم مع الأنبياء عليهم السلام.

[٧ ـ] وتعلّق أيضًا بقوله بعد أن ذكر معشر الجن والإنس: ﴿قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾ [الأنعام: الآية ١٣٠]. قال: فدلّ ذلك على أنهم يعلمون ويعاندون. وأجاب، رحمه الله، عن ذلك، بأن القضية هي في الآخرة، لأنه تعالىٰ قال: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾ [الأنعام: الآية ١٣٠] إلى آخر الآية. فإذا كانت القضية في الآخرة، وهم هناك عارفون بالله سبحانه، فلا دلالة في الآية على ما قاله؛ بل تدلّ على ما نقول، لأنهم قالوا مع ذلك أنهم كانوا كافرين، فشهدوا مع هذه الشهادة أنهم كانوا في دار الدنيا كُفّارًا.

[٨ ـ] وتعلق بقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٢]، وأن ذلك ورد في العرب في زمن النبيّ، صلّى الله عليه.

فأجاب أبو علي، رحمه الله، عن ذلك، بأنه تعالىٰ وصفهم بأنهم كانوا يعلمون أن الله سبحانه جعل الأرض فراشًا والسماء بناء، وقد كانوا بذلك عارفين وإن كذبوا بالرسول، فمن أين أنهم كانوا يعاندون مع المعرفة بصحة نبوّته، صلوات الله عليه؟

[٩ ـ] وتعلق بقوله: ﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَـٰرِهُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ٧٠]. قال: قد دلّ ذلك على معرفتهم بالحق.

فقال أبو علي، رحمه الله: قد يجوز فيمن لا يعرف الحق أن يكون كارهًا له، ومخبرًا عن نفسه بكراهيته، فمن أين أنهم كانوا يعرفون صحة ما كرهوه؟

[١٠ ـ] وتعلّق بقوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثِيَة: الآية ٢٣]. قال: فدلّ بذلك على حصول العلم، وإن جحدوا.

قال شيخنا، رحمه الله: وهذا عجيب من أبي عثمان، لأنه ظنّ أن المراد بالعلم علم الكفار، وليس كذلك لأنه أراد أنه تعالىٰ أضلّهم عن الثواب، الذي جعله للمؤمنين، من حيث ضلّوا وكفروا، مع علمه بأنهم لا يستحقون كما يستحقه المؤمنون.

[١١ ـ] وتعلق بقوله تعالى: ﴿وَشَآقُّوا ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [محمَّد: الآية ٣٢].

فقال أبو علي، رحمه الله: إنما نزلت هذه الآية في قوم ارتدّوا عن الإيمان بعد أن آمنوا بالرسول. لأنه تعالىٰ قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّوا ٱلرَّسُولَ﴾ [محمَّد: الآية ٣٢]. فأخبر بذلك عن قوم مخصوصين، وبيّن أنهم لن يضرّوا الله شيئًا وسيحبط أعمالهم. وليس في ظاهره أيضًا أنهم علموا جميع الحق، لأن الهدى عبارة عن الأدلة. وقد يتبين الإنسان الأدلة ويميزها، وإن لم يعرف مدلولها على التفصيل.

[١٢ ـ] وتعلّق أيضًا بقوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النَّمل: الآية ١٤]. قال: وذلك يدلّ على أنهم عرفوا الآيات والمعجزات، ودلالتها على النبوّات.

قال أبو علي، رحمه الله: لم يذكر تعالىٰ، أن أنفسهم استبقت ماذا، وقد يجوز أن يعلموا أنها آيات ومعجزات، ويجوز أن لا يعلموا ذلك ويعرفوا أحوالها ومفارقتها لغيرها. وليس في الظاهر بيان ذلك، ولا يمتنع أنهم استبقوا عجزهم عن فعل مثلها، وإن لم يتمموا الفكر على وجه يعرفون به صحة النبوّة.

[١٣ ـ] وتعلّق أيضًا بقوله جلّ وعزّ: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٦].

قال أبو علي، رحمه الله: إنما أخبر الله، تعالىٰ، بذلك عن نفر من كفار أهل الكتاب كانوا يعلمون نبوّته، صلّى الله عليه، من كتبهم، كما يعرفون أبناءه، ويكتمون خبره. وذلك لا ينكر عندنا في العدد اليسير، وإنما نمنعه في الجماعة التي يمتنع فيها التواطؤ. وعلى هذا الوجه يحمل قوله، سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧٨]. لأن هذه الفرقة كانت بحيث يجوز عليها التواطؤ.

[١٤ ـ] وتعلّق بقوله، تعالىٰ: ﴿حمٓ ﴿١﴾ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٤﴾﴾ [فُصّلَت: الآيات ١-٤]. وأجاب عن ذلك، بأنه تعالىٰ لم يبين معلوم علمهم، ولا ينكر أنهم كانوا يعلمون كثيرًا من الأمور، فمن أين عرفوا الله، سبحانه، وعرفوا صدق رسول الله، صلّى الله عليه؟ ويجوز أن يكون المراد أنهم يعلمون معنى القرآن العربي الذي يسمعونه لأنه بلغتهم نزل، ويعلمون مفارقته لكلامهم، وإن لم يتمموا النظر والاستدلال. وبين أن قوله، تعالىٰ: ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ﴾ [فُصّلَت: الآية ٤]، يدلّ على أن حكم جميعهم يختلف ولا يتفق.

[١٥ ـ] وتعلّق أيضًا بقوله، تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَاْ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمْۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُواْ مُسۡتَبۡصِرِينَ ٣٨﴾ [العنكبوت: الآية ٣٨]. ولا يكون الاستبصار إلا معرفة بالدين والحق. فقال، رحمه الله: إن الاستبصار هو الفعل الذي أعطاهم الله، تعالىٰ، وعنده يصح تكليفهم النظر والاستدلال. لأن العلم يسمى بصرًا بالأمور وبصيرة. وكأن القوم، عملًا، مستبصرين وإن لم يعرفوا الله، تعالىٰ، فلا تدلّ الآية على ما ذكره.

[١٦ ـ] وتعلّق أيضًا بقوله، سبحانه: ﴿لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: الآية ١٠٢]. قال: وذلك يدلّ على أن فرعون ومن معه كانوا يعرفون الحق ويجحدون.

فقال أبو علي، رحمه الله: إنا لا ننكر في فرعون أنه كان عارفًا بالله، سبحانه، وفي كفره معاندًا كما أخبر به موسى، فمن أين أن هذا حال جميع الكفار؟ ويجوز أن يكون جاهلًا بالله، من قبل، وعرف الله في هذه الحال التي خَبَّر موسى، صلّى الله عليه، عنه؛ هذا إذا قرىء بالفتح، وقد قرىء بالضم، وذلك لا يدلّ إلا على أن موسى عرف ذلك. فالتعلّق به في هذا الوجه خاصة لا يمكن.

وذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن الآيات الدالّة على خلاف قوله أكثر من أن تحصى، نحو قوله، تعالىٰ، يخبر عن فرعون وقومه أنه قال: ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ [القصص: الآية ٣٨]. ولو كان عارفًا بالحق لما صح منه ذلك. وقال، تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۛ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُۚ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ ٩﴾ [إبراهيم: الآية ٩]. فخبر عن الجماعة التي ذكرها بالشك فيما دعت الرسل إليه. وقال، سبحانه: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [إبراهيم: الآية ١٠]. ولو كانوا يعرفون الله لما جاز أن يقال لهم ذلك. وقال، تعالىٰ، في قصة الكفار: ﴿وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍۚ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾ [المجادلة: الآية ١٨]،

﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: الآية ١٠٤]. وقال: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: الآية ٧٨]، ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: الآية ١١٦]، وقال: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة: الآية ٤٥]. وقال: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ [الأحزاب: الآية ١٠]. وقال: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٨]. ثم الذي ظهر من الأنبياء، صلوات الله عليهم، من الحِجاج مع قومهم، نحو محاجة إبراهيم لعدو الله ومحاجة موسى لفرعون، إلى غير ذلك، من أدلّ الدلالة على أنهم كانوا بالله وبسائر الحق غير عارفين.

[موافقة القاضي لأبي علي الجبائي في ردوده على الجاحظ]

وبعد، فإنه لو ثبت ما قاله أبو عثمان، رحمه الله، من الظواهر كانت إنما تدلّ على أنهم يعرفون، وليس فيها دلالة على أنهم يعرفونها باضطرار ولا بالطبع. وقد يجوز عندنا أن يجتمع العدد الكبير على معرفة الحق، ولولا ذلك لما كلفوا. وإذا جاز في الملائكة، مع كثرة عددها، أن تتفق على قبول الحق من العلم والعمل، لم يمتنع مثل ذلك في الإنس وسائر المكلفين. وإنما أورد أبو عثمان ذلك؛ لأن شيوخنا، رحمهم الله، أبطلوا قوله في هذا الباب بما تقرر وثبت من حال النبيّ، صلّى الله عليه، وأنه كان يذم الكفار ويقاتلهم وإن كانوا جاهلين، فأدّاه ذلك إلى أن أنكر هذه الحال. وقال: إنما عاملهم بذلك، لأنهم كانوا عارفين وتعلّق بالشُّبه التي ذكرناها.

[ما بلغ إليه الجاحظ هو مكابرة عند أبي علي وأبي هاشم]

وقد بيّن شيوخنا، رحمهم الله، أن الذي بلغ إليه أبو عثمان مكابرة. وذلك لأن العدد العظيم لا يجوز أن يجحد ما يعلمه، ونحن نعلم من حال أهل الكتاب أنهم يجحدون العلم بالحق وبنبوّة نبينا، صلّى الله عليه. ولو جاز ذلك فيهم، لجاز أن يجحدوا ما يعرفونه ضرورة من سائر الأمور. ولو جوّزنا ذلك، لم نأمن في أهل بلد أن يجحدوا الأيام والبلدان وسائر ما نعلمه باضطرار، وإن لم يجز عليهم التواطؤ. وبطلان ذلك، أظهر من أن نحتاج فيه إلى تكلف.

وبعد، فإن العلم من حال المشُبهة أنها مع كثرتها تعتقد التشبيه، وكذلك ما يُعلم من حال المجبرة ظاهرٌ، فكيف يصح أن يدّعي على جميعهم أنهم يعرفون الحق، وأنهم معاندون مكابرون؟ وربما يضطر إلى اعتقادات القوم وشدّة تمسكهم بها، فهو عند هذا الإلزام لا بد من أن يقول في المجبرة والمشُبهة: إنهم غير كاملي العقول، والذم عنهم زائل؛ أو يقول: إنهم يعرفون من الحق ما نعرف، فلذلك يوجه الذم إليهم. وفي كلا القولين من الجهالات ما لا خفاء به.

[من عجيب أمر الجاحظ برأي القاضي]

ومن عجيب أمره أنه يمنع من أن نعرف تعالىٰ بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، على ما نقوله في التوصل إلى حدوث الأجسام بالأعراض، وإلى إثبات المحدث بحدوثها. ويقول: إن ذلك يدق ويلطف ويبعد بلوغ كنهه، فلا يجوز من الرحيم الرؤوف أن يكلف معرفته بهذه الطريقة. ثم يقول: إنما يعرف المكلَّفُ ربه من جهة الرسل إذا ظهرت الآيات عليهم. وشرط في ذلك أن يكون قد تقدم له العلم بالفرق بين الحيل والمعجز، ووقف على ما يصح من العباد الوصول إليه وما لا يصح، وما يجوز في العادة وما لا يجوز. وربما لطف الأمر في ذلك فيزيد على ألطافه إثبات الأعراض، فكيف أنكر ذلك وجوّز هذا والحال متقارب؟ ولعله ظنّ أنّا نوجب على كل مكلف أن يعرف من أحوال الأعراض ما يعرفه العالم المبرز حتى يكون عارفًا بالله، تعالىٰ، وبرسله. وليس الأمر عنده كذلك لأن اليسير من ذلك يغني.

[مقالة أبي علي في أهل الخيال والحزائر والمهن]

وقد بيّن أبو علي، رحمه الله، الحال في أهل الخيال والحزائر والمهن، فقال: إنهم إذا كانوا كاملي العقول، وقد عرفوا من العادات أيسرها، علموا كيفية تغيّر الأحوال على الأجسام، وعلموا كيفية تعلق الفعل بالفاعل؛ فيمكنهم، عند ذلك، معرفة الأعراض وإثبات فاعل مخالف لها، لحدوث الأمور التي يتعذر مثلها علينا.

على أن الكلام ينقلب عليه في هؤلاء القوم إذا قيل له: فكيف يعرفون الفرق بين المعجزة والحيل، على ما فسّرته وأوضحته؟ فأي طريق سُلك فيهم فهو طريقنا.

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[مقالة أصحاب الإلهام وردّ أبي هاشم عليها]

وأما أصحاب الإلهام[١] الذين يقولون بأنه تعالىٰ يبتدىء بخلق المعارف في القلوب، وأن الحق لا يدرك إلا بهذا الوجه، وينفون النظر والاستدلال أيضًا، فقد بيّنّا في أول الكتاب فساد قولهم. وما ذكرناه من أن النظر والمعرفة مقدوران لنا، وأن المعرفة تتولد عن النظر، يبطل ما ذهبوا إليه. وما ذكرناه من نصبه تعالىٰ لنا الأدلة، وبعثه الناس على النظر في آياته، وذمه المعرض عنها، ومدحه المستمسك، وتبيينه الوجه في الأدلة الدالّة على التوحيد والعدل والنبوّات، يدلّ على بطلان قولهم.

[ردّ أبي هاشم على أصحاب الإلهام]

وقد قال لهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أبالإلهام علمتم أنكم ملهمون، أو بالنظر؟ فإن قالوا: علمنا بالنظر؛ فقد اعترفوا به وتركوا قولهم. وإن قالوا: بإلهام؛ ففيه وقعت المنازعة، فكيف يصح أن يحتجّوا به عليه؟ ومَن أنكر الإلهام في بعض الحق، ينكره في جميعه، وهذا لا ينقلب علينا إذا قيل لنا: فبالنظر عرفتم صحة النظر أو بغيره؟ فإن عرفتموه بغيره، فقد تركتم طريقتكم؛ وإن عرفتموه بالنظر، ففيه وقعت المنازعة. وذلك، لأن المخالف لنا في صحة النظر لا يدفع إثبات النظر، وإنما يدفع ثبوت اعتقادات تسكن النفس إليها، فيجعل وقوع الاعتقاد، الذي هذا صفته وقد اعترف به عند النظر الذي قد أثبته دلالة على أن من حقه أن يولد المعرفة، ويعرف بهذه الطريقة الواحدة صحة النظر أجمع، لأنا لا نحتاج إلى طريق في كل مسألة

---

(١) هم الكلّابية أنفسهم أصحاب أبي عبد الله بن كلّاب، الذي كان يقول: لله كلام غير مسموع، فهو لا يتكلّم، بل يُلْهم مَن يريد. وهو لم يتكلّم مع جبريل أو مع الملائكة، بل ألهمهم إلهامًا. (مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٥، ٢٤٦؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٦٥ ـ ٤٧٣).

يقع فيها الخلاف. وليس كذلك حال القوم فيما قالوا في الإلهام، لأن نفس الإلهام قد أنكرناه في المعارف، فإذا هم أثبتوه بالإلهام فقد أثبتوا الشيء المنكر بمثله.

وبعد، فإنا نعلم من حال الكفار ومن حال المخالفين من أهل القبلة من المجبرة، والمشُبهة، وغيرهم أنهم يعتقدون الباطل؛ فكيف يمكن أن يقال: إن جميعهم قد ألهموا الحق؟ وهل هذا إلا ارتكاب مكابرة في الضروريات؟

وبعد، فقد فصلنا بين الاعتقاد الذي يمكننا نفيه عن أنفسنا من هذه العلوم، وبين ما يتعذر ذلك علينا؛ فكيف يصح أن يقال: إن جميعها الهامات ضرورية ابتدأها الله، تعالىٰ، في قلوبنا.

وبعد، فقد عرفنا من حال أنفسنا أنا في كثير من الأمور نشك وننظر ونستدل، فنعرف من بعد ويتضح لنا فيه الطريق وتزول عن قلوبنا الشبه التي كانت تعترينا؛ فكيف يصح، والحال هذه، أن يقال: إن هذه المعارف واقعة على طريق الإلهام؟ ولئن جاز ذلك، والحال ما قلناه، ليجوزن لهم أن يقول في حركاتنا وسائر تصرفنا: إنه لا فرق بينها وبين حركة المفلوج، وحركة العروق الضوارب، إلى غير ذلك من الأمور الضرورية.

وبعد، فقد عرفنا من حال كثير من الناس أنهم ارتدّوا بعد إيمان، وجهلوا بعد معرفة. وقد ذكر الله تعالىٰ، ذلك في كتابه في قوم كفروا بعد إيمان. فكيف يصح أن يقال في المعارف: إنها ضرورية من قبله تعالىٰ، وإنها متى لم تحصل فالحجة ساقطة.

وبعد، فقد ثبت أن الجهل من فعل العبد، لأنه تعالىٰ مُنزَّه عن فعل القبيح، ولأنه يقع بحسب دواعي الجاهل. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في المعرفة أن تكون مقدورة لنا، لأنها إما أن تكون ضد الجهل أو من جنسه. وقد دلّ الدليل، على ما بيّناه في كتاب الاستطاعة، على أن القادر على الشيء قادر على مثله وضده في الحس، إذا كان له مثل أو ضد.

وبعد، فإنه يجب، على قولهم، في جميع الكفار الذين كذبوا الرسول، صلّى الله عليه، أن يكونوا ملهمين الحق، وهم جاحدون مع ذلك. وهذا معلوم

خلافه لكثرتهم، واعترافُهم بأنهم على خلاف هذه الصفة. ولأنا قد عرفنا من حالهم أو حال بعضهم خلاف ذلك. ولا يمكن هذه الفرقة أن تقول: إنهم انصرفوا عن النظر فلم يعرفوا، كما يقوله أبو عثمان في بعضهم، لأنه إنما تمّ له ذلك من حيث علّق المعرفة في وقوعها طبعًا واضطرارًا بالنظر المتقدم لها، ومنع حصولها على غير هذا الوجه. وليس ذلك طريقة هؤلاء القوم، لأنهم يقولون بوقوعها على جهة الابتداء. فالكلام لهم لازم، وإن كان قد يلزمه على بعض الوجوه، على ما قدّمناه.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

[الباب الثالث]

الكلام في الجنس الثالث من النظر والمعرفة

اعلم، أن المقصد في هذا الجنس أن نبيّن وجوب النظر في معرفة الله ووجوب المعارف، وأنه تعالىٰ قد أوجبها. ولن يتم ذلك إلا ببيان أمور: منها، بيان الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة. ومنها، بيان الدلالة على حصول وجه الوجوب في النظر والمعرفة. ومنها، الكلام فيما عنده تجبان. ومنها، الكلام في صفة ذلك؛ ويدخل فيه الكلام في الخاطر، وما يتصل به من المسائل. ومنها، بيان جنس إيجاب الله، سبحانه، لهما. ومنها، بيان الوجه الذي له يحسن منه تعالىٰ، إيجابهما من كونهما لطفًا أو غير ذلك؛ ويدخل في هذا الباب الكلام في الوجود التي تذكر مما لا يصح عندنا أن يوجب تعالىٰ النظر لأجله. ويدخل في جملة ذلك، أن المعرفة إذا كانت ضرورية، هل تقوم مقامها إذا كانت مكتسبة، وهل يصح التكليف من الله سبحانه والمعارف ضرورة أم لا يصح؟ ونحن نبيّن ذلك أجمع، ونذكر سائر ما يتصل به على العادة المألوفة في الاختصار.

فصل في أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضي وجوبه لا محالة

اعلم، أنه لا يجوز أن يعلم العاقل في فعل مخصوص الوجه الذي يجب عليه، وهو مع ذلك لا يعلم وجوبه، بل يجب أن يكون عالمًا بوجوبه بعينه إذا كانت الحال ما ذكرناه. وقد يعلم وجوب الفعل عليه، ولا يعلم وجه وجوبه على التفصيل. فأما أن نعلم وجه وجوبه على التفصيل، ولا نعلم وجوبه على التفصيل، فمحال. وقد يجب الفعل عليه وإن لم يعلم وجوبه، إذا كان ممكنًا من معرفة وجوبه ومن معرفة الوجه الذي له يجب. لكن هذا الفعل يكون واجبًا عليه، ولا يعلم من وجب عليه وجوبه. فأما في الوجه الأول، فإنه يكون

واجبًا، ويعلم من وجب عليه وجوبه. يدل على ما قلناه أنا لو لم نثبت الفعل واجبًا عليه ونبينه عالمًا بوجوبه عليه من هذا الوجه، لم يكن في المقدور وجه يصح أن نثبت الواجب واجبًا عليه لأجله. لأن سائر ما يقال في هذا الباب لو ثبت، ولم يثبت ما قلناه، لم يعلم الواجب واجبًا؛ ومتى علم ما قلناه، عرفه واجبًا، فينبغي أن يكون هو المعتبر في هذا الباب دون غيره. فلهذا متى عرف في الوديعة أنها وديعة لمُودع مخصوص، وعرف مطالبته وتمكن من الرد، فلا بد من أن يعرف وجوب الرد، للعلّة التي ذكرناها، وهي أنه قد علم وجه وجوبه، فيجب أن يعلم وجوبه. وكذلك القول في الإنصاف، وشكر المنعم، وما شاكله من الواجبات.

ويبين، ما قلناه، أن الواجب في أنه يستحق الذّمّ بأن لا يفعله، كالقبيح في أنه يستحق الذم بفعله. وقد ثبت أنه متى علم ما له يقبح الفعل وثبوته في الفعل فذلك الفعل قبيح منه لا محالة. فكذلك إذا علم ما له يجب الفعل وثبوته في فعل معين، فلا بد من أن يكون واجبًا عليه. ولا يمكن لأحد أن يخالف في هذه الجملة، إلا بأن يدّعي في الفعل أن ما له يجب، سوى ما قلناه.

وهذا الكلام لا يتصل بما ادعيناه، بل فيه تسليم له. لأنهم إن قالوا: إنما يعلم الواجب واجبًا بإيجاب الله، سبحانه، أو بالأمر الوارد من قبله، أو من جة الرسل، إلى ما شاكل ذلك؛ فقد أثبتوا وجه وجوب واعترفوا بأنه إذا علمه في الفعل فقد عرفه واجبًا. وإنما خالفونا في وجه الوجوب، ما هو؟ أهو سمعي أو عقلي؟ إلى ما شاكل ذلك مما يقع التنازع فيه. فقد بان أن الجملة التي أوردناها مسلّمة، لا يمكن دفعها البتة. فإذا صحت، فالواجب أن نبين أن النظر في معرفة الله، ما وجه وجوبه؛ ونبين أن الوجه الذي له يجب قد ثبت وحصل في النظر في معرفته تعالىٰ. وإذا بينّا ذلك، فلا بد من أن نعلم وجوبه ووجوب المعارف. فينبغي أن نشدد العناية مع المخالفين في هذا الوجه، فإنه متى صحّ وثبت سهل ما عداه مما يتكلمون به. ونحن نذكر ذلك، الآن، مفصلًا إن شاء الله.

[شُبهة]

فإن قيل: ولم قلتم: إن الواجب يختص بوجه وجوب أولًا، ليتم ما ذكرتموه من أن العلم به يقتضي العلم بوجوبه لا محالة.

قيل له: قد بينّا في أول العدل أن هذه الأفعال إنما تفترق فيما هي عليه من الأحكام، فيكون بعضها واجبًا وبعضها حسنًا وبعضها قبيحًا لوقوعها على وجوه تختص بها، لولاها لم تكن بأن تختص بذلك الحكم أولى من أن لا تختص به أو تختص بخلافه. لأنه لو لم يحصل لها إلا الوجود والحدوث، وقد تساوت أجمع في ذلك، لم يكن بعضها بأن يكون واجبًا أولى من سائرها. فإذا صح ذلك ثبت أنه لا بد من وجه وجوب يختص به الواجب، على ما بيّناه.

[شُبهة]

فإن قيل: أوليس في الناس مَن يخالف في هذا، ويقول: إنما يكون واجبًا بإيجاب الله، سبحانه، فقط، حتى قال كثير منهم: إن السمع هو المؤثر في ذلك دون غيره؟ أولستم تقولون بمثله في الشرعيات، ولا تقضون بأن لها وجه وجوب؟

قيل له: إنا قد بينّا فساد هذا القول في أول العدل، وبينّا بوجوه كثيرة أن القبيح والحسن والواجب لا يجوز أن يختص بذلك من جهة السمع، وأن مَن لا يعرف السمع ولم يستدل على صحته، ويعرف أحكام هذه الأفعال ولو لم يتقدم له العلم بها، لم يكن ليصح أن يعرف السمعيات أصلًا، بل كان لا يصح أن يعرف النبوّات. وقد شرحنا ذلك بما لا طائل في إعادته. فإذا ثبت ذلك، بطل ما قاله.

وأما قولنا في الشرعيات، فلا يختلف حاله وحال العقليات في أنها تختص بوجه وجوب. لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه إلا سمعًا، ونعلم وجوه وجوب العقليات من جهة العقل. فمن هذا الوجه يختلفان، وإن اتفقا في أنه لا بد من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين. ولولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه، على ما بيّناه. ومتى قلنا، في الواجب: إنه تعالىٰ

أوجبه، فالمراد بذلك أنه عرف إيجابه ووجه وجوبه، أو دلّ على ذلك من حاله. لأنه لا يصح أن يوجبه إلا على هذا الوجه، من حيث ثبت أن الواجب لم يكن واجبًا لعلّة، فيقال: إنه تعالىٰ يوجب الواجب بأن يفعلها، لأن ذلك كان يخرج الواجب من أن يقع من أحد باختياره إلى أن يقع لأجل العلّة الموجبة له، وفي هذا إبطال كونه واجبًا. فإذا صح ذلك، لم يكن واجبًا بنفس الأمر، فيجب أن يكون واجبًا لما ذكرناه. لكنه تعالىٰ قد فصل بين الأدلة على ذلك، فربما دلّ على وجوبه من جهة مجرد العقل، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار، وربما عرف وجوبه بالسمع. وفي جميع هذه الوجوه لا بد من أن يكون فعله وجوبه في جميعه متقررًا معروفًا بالعقل، إما على جملة وإما على تفصيل؛ ويكون مدخل السمع في ذلك إلحاق السمعيات بالجملة العقلية. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يجري هذا الباب.

فصل في ذكر الوجه الذي له يجب النظر في معرفة الله ما هو

اعلم، أن الوجه الذي له يجب النظر على الناظر في باب الدين والدنيا لا يختلف، وهو أن يحصل فيه خوف يخشاه بتركه ويرجو زواله بفعله. وقد دلّت الدلالة على أن التحرز من المضار واجبٌ، كانت معلومة أو مظنونة. كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعة، على بعض الوجوه، وشكر المنعم، وهذا من كمال العقل. لأن أحدًا من العقلاء لا يلتبس عليه حال ما يخشى فيه المضرة أنه يلزم التحرز منه بالطريق الذي يؤمل به زواله، كما لا يلتبس حال سائر الواجبات. وربما بلغ الحال في التحرز من المضرة إلى أن يصير آكد من الوجوب، أن يبلغ حد الإلجاء. لأن ما يصير مُلجأ إليه، يصير آكد من الواجب، وإن فارقه في حكمه؛ ولا تنتهي سائر الواجبات إلى هذا الحد. وذلك مما يبين لك أن هذا الوجه في الوجوب آكد من سائر الوجوه التي ذكرناها. فإذا صح ذلك، وخاف الضرر إذا هو لم يفعل النظر من وجه صحيح من وجوه الخوف، وأمّل زوال ذلك بفعل النظر، فمن حقه أن يكون واجبًا.

[شُـبهة]

وليس لأحد أن يقول: إن التحرّز من المضرة يتفق جميعه في أنه يكون مُلجأً إليه، فلا يجوز دخوله في جملة الواجبات. وذلك لأن الذي يبلغ حد الإلجاء معروفٌ، وما قصر دونه مما يكون واجبًا معروف. لأنه إذا شاهد السبع قد أقبل نحوه فهو ملجأ إلى الهرب. ولو أنه قيل له: إذا كان السبع ذكرًا وصبرت على الوقوف عنده فلك الجنة، خرج عن أن يكون ملجأ إلى الهرب، لتجويزه في صفة السبع أن يكون بحيث إذا وقف عنده يفوز بالجنة. فقد بان أن الحال في ذلك قد يتغير بما يقدم فيه من المنافع والمضار، فإنا يكون ملجأ إلى التحرز من المضرة متى كانت المضرة التي يتحرز منها عظيمة والتي يتحرز بها خفيفة، والتفاوت بينهما ظاهر. فأما إذا كانت آجلة أو أحدهما آجل فالإلجاء زائل لا محالة. وقد علمنا أن ترك النظر في باب الديانات يختص بمضرة آجلة، وفعله يؤمل به زوال تلك المضرة، فلا يصح دخوله في باب الإلجاء. وكذلك الحال في كثير من الأفعال التي يتحرز بها من المضرة في الدنيا إذا تقاربت الحال بين ما يتحرز به ويتحرز عنه. فعلى هذا الطريق راعى هذا الباب، لتقف به على جلية ذلك، ولا يلتبس عليك ما يدخل تحت التكليف منه بما يزول التكليف عنه لما هو عليه من الإلجاء.

[شُبهة الصبي]

فإن قيل: أليس قد يخاف الصبي من الأمور ويرجو زوال ما يخافه بأمور يفعلها ولا يجب ذلك عليه، وهذا يبطل ما ذكرتموه؟

قيل له: إن الصبي، مع نقصان عقله، لا يجوز أن يعرف في الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح، ولو عرفها لكانت واجبة عليه، ولَلَحِقَ بكاملي العقول في صفتهم. ولا يمتنع أن يخاف، على ما ذكرته، خوفًا غير صحيح، فيجري مجرة خوف السوداوي من أمور لا أمارة لها. فلا يعتد بذلك، وإنما يعتد بالخوف المتعلق بالعلم أو بأمارات تقتضي الظن؛ وذلك لا يصح في الصبي. ولسنا نريد بذكر الصبي إلا مَن خرج عن أن يكون كامل العقل، لأنه لا يمتنع فيمن يعد صبيًا من جهة الشرع أن يكون كامل العقل ويلحقه

التكليف. ومتى كان كذلك، وخاف الخوف الذي ذكرناه، كان حكمه في الأفعال حكم العقلاء.

[شُـــبهة]

فإن قال: أفيشتبه الحال فيما ذكرتموه، أم لا؟ فإن قلتم: إنه لا يشتبه أكد بكم ما عرفناه من أحوال العقلاء وأخلاقهم في وجوب النظر. وإن قلتم: إنه يشتبه. فكيف يعلم العاقل وإن خاف مع الشُّبهة أن النظر واجب؟ وكيف يكون مُزاح العلّة، والشُّبهة قائمة؟

قيل له: إن القدر الذي يشتبه في هذا الباب هو القدر الذي يشتبه في سائر العقليات. وذلك لأن الواجب قد يشتبه المراد به، وكذلك الحسن والقبيح. وربما ظنّ بعضهم أنه لا فرق بين الواجب وبين الأمر الذي لا بد من أن يفعله من جهة الإلجاء وغيره. فإذا ثبت أن هذا القدر من الاشتباه لا يخرج القبيح والواجب في العقل من أن يكون واجبًا وقبيحًا على العاقل، فلا يعذر في فعل ذلك وتركه من جهة هذه الشُّبهة؛ فكذلك القول فيما ذكرناه.

[الشبه في هذا الباب تنقسم إلى ضربين]

واعلم، أن الشبه الداخلة في هذا الباب تنقسم إلى ضربين: أحدهما يلحق القلب، واليقين ثابت فيما يدخل عليه، فهذا لا يؤثر فيما يعرفه العاقل؛ وذلك نحو أن يعلم وديعة بعينها، ويعلم مطالبة صاحبها، ثم يقول له قائل: إن مثل هذه الوديعة قد حصلت عندك من وجه آخر، ليشككه في وجوب ردّها؛ فهذه شُبهة داخلة على يقين تقدم، فيجب أن لا يؤثر في هذا الباب. ومن الشبه ما من حقه أن يكون مشككًا في الأصل، فلا بد، عند وروده، من التوقف. وقد ثبت في عقول العقلاء استحقاق الذم بفعل القبيح، كالظلم وغيره؛ وفرّقوا بينه وبين استقباح الضرر في هذه القضية. وثبت أيضًا في عقلهم استحقاق الذم بأن لا يفعل العاقل الواجب، وفصلوا بينه وبين ما سواه. والشُّبهة إذا عرضت في ذلك، لم تقدح فيما تقرر من اليقين. فإذا ثبت ذلك، ثم عرف من حال النظر ما ذكرناه، علم وجوبه، ولم تؤثر عنده في هذا الباب الشبه الجارية هذا المجرى.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنكم قد أحلتم على أمر مفقود، لأنه لا يُعلم من حال النظر في معرفة الله قط أنه يُتحرز به من الخوف على وجه صحيح، من حيث يعلم العاقل أن النظر بكدّه ولا يعلم ما يخاف منه بأمارة صحيحة، لأنه إنما يصح أن يعرف الأحوال التي شاهد نظيرها دون الأمور المعينة، ولم يقصد بيان ذلك بهذا الباب، لأنا أردنا به أن نبين في الجملة أن ما حصل هذا الوجه فيه يكون واجبًا، ثم نعقبه من بعد بأن هذا الوجه بعينه قد يحصل في النظر ونبين ما يسقط به سؤالك. لأنك تعلم أن النظر في أمور الدنيا، مع أنه بكدّ القلب، قد يجب إذا أمل به التحرز من مضرة يخشاها في سفره، أو معالجة بدنه، إلى سائر ما ينظر فيه من مصالحه.

[اختلاف طريقة شيوخ القاضي في النظر]

واعلم أن طريقة شيوخنا، رحمهم الله، في باب النظر تختلف. فربما قال أبو علي، رحمه الله: إن النظر في باب الدين يعلم وجوبه ضرورة، كالنظر في باب الدنيا. حتى يقول في بعض كلامه: إن ذلك نقض عقله، من حيث لا بد من ثبوت هذا العلم في عقل العقلاء. وربما مرّ[1] في كلامه وفي كلام شيخنا أبي هاشم، رحمهما الله، أن العلم بوجوب ذلك يقع من جهة حمله وقياسه على النظر في باب الدنيا، لكن طريقته في القياس تتضح بحيث لا تخفى على العقلاء. وربما مضى في كلامهم ما قدمنا ذكره، وهو المعتمد. لأنا قد بينّا، في أول هذا الكتاب، أن العلم بوجوب النظر إذا اختصّ بهذه الصفة علمٌ يتناول معلومه على الجملة؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة بتركه، علم يتناول معلومه على الجملة؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة بتركه ويؤمل زوالها بفعله، واجب بمنزلة العلم بأن الظلم قبيح، فكما أن ذلك لا يتعين، بل هو علم يتناول المعلوم على جهة الجملة، فكذلك القول فيما ذكرناه.

(١) راجع ص ٢٩١ من هذا الجزء.

وبيّنا هناك، أن العلم بقبح القبائح ووجوب الواجبات لا يحصل في العقلاء إلا على هذا الوجه، وأن الباب فيه مستمر. فلا يعلم العاقل وجوب شيء معين، إلا بعد أن يعرف من صفته ما يدخل معه في الجملة التي علمها ضرورة. لأنه قد علم من حق الوديعة أن ردّها واجب على وجه؛ ثم عِلْمه في الشيء بعينه أنه يجب ردّه لأنه وديعة يحتاج فيه إلى علم مفصل مطابق لذلك العلم المتناول لمعلومه على جهة الجملة. ولذلك صح، مع كمال عقول الخوارج، أن يشتبه عليهم الحال في قتل مَن خالفهم، فيعتقدون أنه عدل وهو في الحقيقة ظلم، لأنهم ظنّوا أنه مستحق، فخرج عندهم عن صفة الظلم. ولو أن العاقل اعتقد في وديعة زيد، عند مطالبته، أنه لا يلزم بردّها لأنه لو ارتدّ أو ملكها غيره، لخرج من أن يعلم وجوب ردّها بخروجه من أن يعلم كونها وديعة له. فالاشتباه في كل ذلك على التفصيل يدخل، كما ترى.

والعلم المتقرر على جهة الجملة ثابت، لا يجوز أن تدخله شُبهة البتة على وجه من الوجوه. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في النظر أن يجري على هذا الطريق، فيفصل بين العلم الذي يتناوله على جهة الجملة. فإن ذلك مما لا يجوز أن تدخله الشُبهة البتة، وإنما يجوز ذلك على بعض الوجوه فيما يتناول معلومه على جهة التفصيل. وربما بلغ التفصيل، في الوضوح، المبلغ الذي يبعد الشبه عنه في جميع ما ذكرناه. لأن أحدنا، وإن كان لا يعلم في ضرر بعينه أنه ظلم إلا بعد تأمل لحاله، فقد يتضح الأمر فيه، حتى يستغني عن التأمل. لأن الخوارج وإن اشتبه عليهم الحال في قتل مَن خالفهم، فلن تشتبه عليهم الحال في قتل بعضهم بعضًا؛ ولا يشتبه على أحدنا الحال في قطاع الطريق وفيمن يختلس ثوب غيره ويتناوله بالضرب، وإن كان متى شاهد شيخًا يضرب صبيًا تشتبه عليه الحال، فيجوّز أن يكون ما يفعله حسنًا على جهة التأديب والتقويم، ويجوّز خلافه. فليس لأحد أن يظن إذا نحن قلنا: إن الشُبهة قد تدخل في التفصيل، أن نجعل باب التفصيل واحدًا في جواز ورود الشبه فيه، بل قد يختلف، على ما ذكرناه. فأما علم الجملة الذي هو من كمال العقل، فلا يجوز أن تختلف الحال فيه البَتّة.

وهذه الجملة ينبغي أن تضبط، فإنها تحسم كثيرًا من الأسئلة التي ربما تعلق بها المخالف.

فصل في أن الصفة التي ذكرناها يصح أن تحصل في النظر في باب الدين والدنيا

اعلم، أنا قد بينّا أن الوجه الذي له يجب الفعل هو أن يتحرز به عن مضرة مخوّفة. وقد بينّا أنه لا يجب أن نقطع على المضرة، وأنه لا فرق بين أن نعلمها أو نظنها، بل الذي يعرفه العقلاء بالعادات المضارَّ المظنونة، لأنهم يعلمون الأمور المستقبلة؛ وإنما نعلم بالتأمل أنه لو علم ذلك، لكان الفعل بالإيجاب أحق. فكذلك ما يجب أن يتحرز به، لا يجب أن يقطع على أن التحرز يقع به لا محالة، بل متى ظنّ ذلك حلّ محل العلم بأنه يأمن به من المضرة، ووجوبه في الحالين لا يختلف. وإذا تأملت ما يجب من النظر في اجترار منافع الدنيا ودفع مضارها، علمت أن الحال على ما ذكرناه. ولا بد من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل، أكثر مما يلحقه من المضرة بنفس ذلك الفعل، حتى يكون دافعًا للضرر الكثير بالمشقة اليسيرة. فأما لو تكافآ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما، لما وجب الفعل ولكان هذا الناظر مخيّرًا والوجوب ساقطًا. وإنما يجب الفعل، إذا كان حاله ما ذكرناه. ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرة لحقّ ثبات الإلجاء، وإذا تفاوت لحقّ ثبات الوجوب، خصوصًا متى كان الضرر مؤجلًا غير معجّل. فإذا أصبحت هذه الجملة، وقد صح أنه لا يمتنع في النظر في باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة، فينبغي أن يكون واجبًا؛ وكذلك النظر في باب الدين. ويجريان، متى صارا كذلك، مجرى كل فعل يُحرز به من ضرر عظيم، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثر في أن الكل منها إذا اتفق في وجوب الوجوب اتفق في الوجوب أن لا معتبر في هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته، وإنما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه. ولهذا يلزم الرجل العدْوَ على الشوك هربًا من السبع، كما يلزمه النظر في سلوك أحد الطريقين اللذين قد دُفع إلى سلوكهما، متى خاف إن سلك أحدهما أنه يتلف لعطش، وإن كان أحد الأمرين من أفعال الجوارح والآخر من أفعال القلوب. ولولا أن الأمر على ما قلناه، ولم يصح وجوب الشرائع مع

اختلافها في الجنس لاتفاقها في كونها مصلحة، ولما صح وجوب الشكر الذي هو الاعتقاد والقول، لما اتفقا في أنهما شكران لمنعم وإن كان أحدهما من فعل القلب والآخر من أفعال الجوارح. ولا يمكن لأحد من المخالفين أن يدفع حصول هذا الوجه في النظر المختص بالدنيا، لأن العلم بذلك شديد الوضوح يحصل بالعادات فيما يتعلق بالأسعار والعلاجات وما يجري مجراهما. فكذلك النظر في باب الدين يجب، إذا حصل بهذه الصفة، أن يكون واجبًا. لأنا قد بيّنا أن المعتبر في وجوبه والعلم بوجوبه أن يعلم العاقل أن هذا صفته.

[شُـــبهة]

فإن قال: إن النظر في باب الدنيا أولًا لا يجوز أن يختص بهذه الصفة، لأنه لا يأمن فيما خوف منه من السبع في الطريق أن لا يقع التحرز منه بالعدول إلى سلوك طريق آخر، بل لا يأمن أن يكون عدوله هو الموقع له في المهلكة، ولو استمر لنجا. ولا يأمن إذا نظر أن لا يؤديه ذلك إلى التخلص، ون عندكم أن النظر في باب الدنيا لا يوجب العلم، وإنما يحصل عنده غالب الظن؛ ويجوز عند ورود الخوف من كون السبع في الطريق أن لا يكون له أصل؛ ويجوز أن يتحمل المشقّة في السؤال والنظر فيزيده ذلك سوءًا، إلى غير ذلك. فكيف يجوز فيما هذا حاله، أن يجب عليه فعله؟

قيل له: إن جميع ما أوردته اعتراض على العلم الضروري، لأن العاقل متى دُفع إلى سفر فقال له مَن يحسن الظن بقوله في طريق قصده بعينه: إن فيه سبعًا فاحذر سلوكه؛ بل يواتر عليه الخبر مَن يواتر؛ فإنه يعلم باضطرار أن الواجب عليه الفحص والنظر والمسألة، وأن لا يستمر على قصده. ومتى استمرّ والحال هذه عُد مغرِّرًا بنفسه، مقدمًا على القبيح، مستحقًّا للذم. فإذا فحص وتأمل ونظر، ثم أقدم، عُدّ حازمًا فاعلًا لما وجب عليه. ولا يعتبر في هذا الباب بالعاقبة، وكيف يكون حالها، وإنما يعتبر العقلاء في وجوب ذلك بما ذكرناه في الحال. فإذا صح وجوب النظر إذا كانت الصورة ما ذكرناه، وثبت أن العلم بوجوبه ضروري على ما بينّاه، فكيف يصح الطعن بالشبه التي ذكرتها، سيّما وقد بينّا أن العقلاء لا يحفلون بذلك في وجوب النظر؟ لأنهم وإن لم

يعرفوا صدق المخبر وجوّزوا أن لا يكون لما خوف منه أصلًا، فإنهم يعرفون وجوب ذلك.

يبين ما قلناه، أنه قد يكون الحال ما بينّا ملجأ إلى الهرب، لأنه لو شاهد شخصًا يشبه السبع وقوي في ظنّه شُبهة، لكان يصير ملجأ إلى الهرب وإن لم يكن لما خافه أصل. فإذا صح ذلك في الإلجاء، فبأن يصح في باب الوجوب وإن لم يكن المخوّف منه ثانيًا أولى. ولا فرق بين هذا الطعن، وبين مَن قال: لا ينبغي أن يحسن بحمل الضرر لأجل المنافع إلا أن تكون معلومة، ولا يحسن الضرر لدفع الضرر إلا إذا كان الضرر المدفوع متيقنًا. فإذا لم تصح هذه الطريقة في حسنه وحلّ الظن فيه، وإن لم يكن مظنونه على ما تناوله محل العلم، فكذلك القول في المضار التي حكمنا بوجوبها إذا أمل بها دفع ضرر عظيم على ما بيّناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن هذه الطريقة يصح أن تثبت في النظر في باب الدنيا، فمن أين أنها تثبت في النظر في باب الدين، حتى يقال: إن النظر في معرفة الله واجب؟

قيل له: لأنا قد بينّا أن المعتبر في وجوب الفعل لحصول وجه الوجوب فيه، وبينّا أن أجناس الأفعال واختلافها لا معتبر به. فإذا تكامل عقل الإنسان وعرف العادات في المنافع والمضار، ثم قيل له: إنك لا تأمن من أن لم تنظر فتعرف أن لك صانعًا صنعك ومدبرًا دبرك، وأنك إذا عرفته وعرفت طريق طاعته وميّزتها من طريق معصيته، وتجوّزت معاصيه إلى طاعته، استحققت من جهته منافع عظيمة. وإذا أنت لم تعرفه اختلط عليك طريق معاصيه بطريق طاعته. فلا تأمن أن تقدم على المقبح منه فتستحق المضرة العظيمة التي تسميها عقوبة، وأنت تجد أمارة في عقلك. لأنك تعلم أن المنعم يستحق الشكر والتعظيم، وأن الإقدام على معصيته يعظم بحسب نعمه، وأن من حق القبيح أن يعم ما يستحق به الذم وأن يقتضي فعله النقص. فلا تأمن أن تستحق المضار العظيمة من جهة من خلقك، إذا أنت أهملت النظر في معرفته.

وبيّن له طريقة النظر بأن قال له: انظر في نفسك وفي سائر الأجسام لتعلم حدوثها وأن لها محدثًا يختصّ بصفات الفاعل منّا؛ إلى ما يذكر من طريق المعرفة، فقد علمنا أنه عند ذلك يخاف أن الأمر كما قاله. وقد تقرر في عقله أن أقرب الأمور، إلى أن ينجلي لديه المشكِّك وينكشف عنده الغامض، النظر في الأمور والتأمل لها دون ما عداه. فيعلم عند ذلك أن الضرر الذي يخافه إنما يزول بالنظر، أو هو الأقرب إلى أن يزول به، فيلزمه عند ذلك هذا النظر المعين. كما لو علم بالعادة إذا أخبره المخبر وهو مدفوع إلى سلوك طريق بأن فيه سبعًا أن الأقرب، في التحرز من ذلك، المسألة والبحث، عدل إلى ذلك دون ما سواه. وكما لو علم إذا شاهد سبعًا من بُعد أن الأقرب في التخلص منه العدو والأخذ في خلاف جهته، فعل ذلك دون غيره. فهذه أمور معلومة بالعادات إما على التفصيل وإما على الجملة. فإذا صح ذلك، فالواجب أن يقال: إن النظر في باب الدين إذا حصل بهذه الصورة، كالنظر في باب الدين في أنه يكون واجبًا.

[شُبهة]

فإن قيل: إنا لسنا نعلم فيما ذكرتموه أن يقتضي الخوف في النظر في باب الدنيا، فإن سلمنا أنه لو اقتضى ذلك لكان واجبًا.

قيل له: إنا قد بينّا الوجه في حصول الخوف في تركه، فلا فرق بينك إذا لم تسلم، وبين مَن نازع وخالف في النظر في باب الدنيا وقال: إنه لا تحصل فيه صفة الواجب البتة، وإن كانت الحال ما ذكرنا.

[شُبهة]

فإن قال: إن النظر في باب الدين يخالف النظر في باب الدنيا من وجوبه، لأنه لا يجب إلا إذا كان في دليل، ولا يجب إلا إذا أدّى إلى العلم، ولأنه يكثر ويكدّ القلب، ولا يأمن فاعله معه الهلاك والعطب. وليس كذلك النظر في باب الدنيا، لأن منتهى الضرر فيه معلوم، ولأن الضرر الذي يخافه في ترك النظر في باب الدين ليس يعلم بالعادة ولا هو جهة للمضار المعتادة؛ وليس كذلك النظر في باب الدنيا. ولأن النظر في باب الدين يخشى فيه مضرة آجلة،

وليس كذلك النظر في باب الدنيا، لأن ما يخشاه في تركه معجل متوقع، وللمعجل من هذا الجنس من الحكم ما ليس للمؤجل. ولأن النظر في باب الدين كما يجب في طريقه أن يكون دليلًا قاطعًا، فكذلك المنبّه عليه والمخوّف منه يجب أن يكون مقبول القول، كالأنبياء، صلوات الله عليهم. وليس كذلك النظر في باب الدنيا، لأنه كما لا يجب أن يكون في دليل، فقد يصح أن يثبت الخوف في تركه عند خبر المخبر وإن لم يقطع بصحته. ولأن النظر في باب الدين ينبغي فيه الوصول إلى موافقة إرادة الحكيم وليس يعلم أنه مريد لذلك دون ضده، وليس كذلك حال النظر في باب الدنيا. ولأن النظر في باب الدين يغمض طريقه ويلتبس بغيره، وليس كذلك حال النظر في باب الدنيا، لأنه كما تُعرف حاله اضطرارًا فكذلك حال ما ينظر فيه ويتأمله. ولأن النظر في باب الدين لو وجب، لم يكن بعض ذلك بأن يجب عند دعاء الداعي أولى من غيره؛ فكان يجب أن يلزم العاقل متى خوف من ترك النظر في الجزء والطفرة وسائر الفروع الغامضة، أن يلزمه ذلك كما يلزمه النظر في معرفة الله، سبحانه، لأن طريقة الجميع واحدة. ولأن النظر في باب الدين لو وجب عند دعاء الداعي، لكان قول ذلك الداعي حجة في وجوبه. وقد علمنا أن مَن يجوّز الكذب عليه، لا يكون هذا حاله. فإذا فارق النظر في باب الدين النظر في باب الدنيا في كل ما ذكرناه من الوجوه، فكيف يقال: إنه بمنزلة في أنه واجب على ما ذكرتموه؟ بل ينبغي أن يقال لأجل هذه الفصول التي ذكرناها: إنه مفارق لذلك النظر، وإنه غير واجب. وإن تكلّف العاقل وفعله وعرف الله، تعالىٰ، لزمه التكليف. وإن كفّ، فلا ندم عليه ولا تبعة، على ما حكى عن الشطوي[١] وغيره في هذا الباب.

قيل له: إنا قد بينّا أن النظر في باب الدين لسنا نقيسه على النظر في باب الدنيا، حتى يصح الطعن فيه بذكر الفصول بينهما والفروق، وإنما يجمع بينهما في أنهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة باضطرار؛ كما أن الضرر في باب الدين إذا كان بصفة الظلم لا نقيسه في القبح على الضرر في باب الدنيا، بل

(١) أحمد بن علي الشطوي: أبو الحسن، كان من أهل العلم، ومن فرقة المعتزلة. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة الثامنة ص ٩٣).

نحكم بقبحهما لدخولهما تحت العلم بأن الظلم قبيح. فإذا صح ذلك، وثبت أن الطريق في باب الدين يحصل فيه التحرز من الخوف الشديد الذي نخشاه في تركه ونؤمل زوال ذلك بفعله، فيجب أن تكون حاله في الوجوب كحال النظر في باب الدنيا إذا اختصّ بهذه الصفة لا على طريقة القياس لما ذكرناه. وإنما يذكر النظر في باب الدنيا في كلامه، لأن وجوبه وثبوت وجه الوجوب فيه أظهر، فتسقط به الشبه المطاعن، لا أنا نجعله أصلًا نقيس عليه النظر في باب الدين.

وقد بينّا أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد فعل ذلك، وعلى الوجه الذي فعله من قياس أحدهما على الآخر لا يلزمه أيضًا ما أوردناه من الأسئلة. لأن الفصل إذا لم يطعن في موضع الجمع، وبيّن المستدل أن الحكم يتعلق بذلك الجمع، فالفصل مطّرح غير لازم. ونحن نبيّن ذلك بما ينكشف به سقوط ذلك على الطريقتين.

اعلم، أن النظر في باب الدنيا لم يجب لأنه يؤدي إلى العلم، وإنما وجب لما فيه من التحرز من المضرة، لأن مَن يجب ذلك عليه، وإن لم يخطر بباله أن النظر كيف يكون حاله، فإنه يعلم وجوب ذلك عليه. فإذا صح ذلك لم يمتنع في باب الدين بمنزلته في الوجوب إذا حلّ محله في هذا الوجه وإن كان يؤدي إلى العلم.

وبعد، فإن أوجب هذا الفصل حكمًا، فينبغي أن يوجب أن النظر في باب الدين أدخل في الوجوب من حيث يؤدّي إلى غالب الظن، فبأن يؤدي إلى العلم أولى. وإذا لزم النظر، وإن لم يكن في دلالة، بل كان نظرًا في أمارة، فبأن يجب النظر إذا كان في دلالة أولى. فثبت أن هذا الفرق بأن يؤكد ما يقوله أولى من أن يكون شُبهة فيه. فأما قولك: إن النظر في الدين يكُدّ القلب، فقد علمت أن النظر في باب الدنيا والفحص والمسألة عندما تدهم المرءَ المخافة من سلوك الطريق وغيره قد يختلف فيكون فيه ما يشق وفيه ما يكون أخف، ولم يمنع ذلك من وجوب الجمع، لأنه لا يعتبر فيه قدر المشقة، وإنما يعتبر فيه قدر ما يخافه فيتحرز به، فإن كان عظيمًا لزمه التحرز بما يشق، وإن كان يسيرًا لم يلزمه التحرز منه إلا مما يقصر عن مرتبته في المشقة. فإذا ثبت ذلك، وكان ما

يخافه من ترك النظر في باب الدين يعظم، لم يمتنع أن يجب النظر عليه وإن شقّ. على أن زيادة المشقة التي تحصل في النظر الذي لا يسع المكلف جهله على ما يحصل في النظر في باب الدنيا غير مقطوع به، لأنه قد يخف ذلك على العاقل الذكي العارف بالعادات، فربما كفاه اليسير، وإن كان في العقلاء مَن يحتاج إلى النظر. فإذا ثبت ذلك، لم يتحصل الفرق الذي ذكره على وجه مقطوع.

فأما أن النظر في باب الدين لا يأمن فاعله الهلاك، كما لا يأمن تاركه، فليس الأمر كذلك. لأنه يعلم أنه أقرب إلى أن يعرف منافعه ومضاره، ويعلم أن خالقه إن كان حكيمًا فهذا طريق نجاته، وإن كان سفيهًا كان وجوده كعدمه. فيعلم أن لفعله من الحكم ما ليس لتركه.

وبعد، فإن هذه الطريقة قائمة في النظر في باب الدنيا، لأنه قد يجوز إذا سأل وبحث أن يدل على طريق يكون سلوكه أقرب إلى هلاكه من سلوك الطريق الذي عدل عنه. ولم يمنع تجويزه لذلك من وجوب هذا النظر، لما كان هو الأقرب إلى النجاة وإلى زوال ما يخشاه. فكذلك القول في النظر في باب الدين. وأما ما قاله من أن النظر في باب الدين، وجهته غير معلومة بالعادة، فبعيد؛ لأن الداعي يخوفه بذكر العقاب. فهو معلوم، لأن مَن يعلم المضار التي تنزل به من الأسقام والأمراض، وما تؤثره النيران والحر والبرد، وما يتخوف منه من السباع وغيرها، ومن فقد الماء والطعام، يعلم في الجملة المضار. فيكفي أن ينبه عليها، وتذكر له الأمارة المقوية لها. ويدخل ذلك في باب المعلوم بالعادة، ويبين أن ما قاله لا تأثير له إن لم يشاهد السبع إذا كان قد سمع بخبره إذا خوف منه يلزمه من النظر مثل ما يلزم متى خوف من سائر ما يعلمه. فلا فرق إذن بين الأمرين إذا كانت الجملة معلومة.

[شُبُهات عرضها القاضي وردّ عليها]

[١ ـ] وأما قولك: إن الضرر في باب الدين المضرة فيه آجلة، وليس كذلك المضرة في باب الدنيا، فبعيد. وذلك لأن المعتبر بخوفه منهما، وإن تقدم أحدهما وتأخر الآخر. ولا فرق في الشاهد بين المتقدم والمتأخر في أنه

قد يحصل له هذا الحكم ما لم يتراخ المتأخر فيصير في حد المأيوس منه. ألا ترى أن مَن خُوّف من مجاعة تلحقه وتلحق عياله بعد دهر، وظنُّه قوي بالبقاء، أنه يأخذ في طريق الحيلة، إذا كان تحرزه من تلك المضرة يختص هذه الأوقات، كما يتحرز من المضار المتقاربة. فكذلك القول فيما قدمناه، خصوصًا إذا كان الضرر الآجل يعظم قدره ولا يمكن التحرز من إلا في هذه الأوقات، فيجب التحرز منه على ما بيّنا.

[٢ ـ] وأما قولك: إن النظر في باب الدين إذا وجب في طريقه أن يكون دليلًا، فكذلك المنبّه عليه يجب أن يكون حجة، وأن لا يعتبر بقول الدعاة في ذلك، ويخالف النظر في باب الدنيا، فبعيد. وذلك أن الأنبياء، صلوات الله عليهم، متى خوّفوا من ترك النظر لم يعلم من حالهم إلا مثل ما يعلم من حال الداعي، لأن لا سبيل لمن ينظر في معرفة الله فيعلمه بعدله وتوحيده وأنه حكيم، أن يعلم أن الرسول صادق وأن المعجز يدلّ على صدقه في النبوّة. وإذا لم يكن له إلى ذلك سبيل، حلّ قوله عنده محل قول الداعي في أنه يعمل به لما يقارنه من الأمارات، فلا تكون له مزية. فإن صح وجوب النظر إذا كان المخوف نبيًا، فيجب أن يكون واجبًا وإن لم يكن نبيًا، لما بينّاه. إلا أن يقول قائل: إن عند قول النبيّ يقع العلم بالطبع اضطرارًا، كما قاله الجاحظ، وعند قول غيره لا يكون هذا حاله، فيكون لهذا الفرق إذن تأثير. وقد بينّا فساد ذلك، وبينّا أن على قوله لا تصح التفرقة بينهما. لأن الضرورة لا تفتقر إلى قول لرسول متقدم، لأنه تعالىٰ قادر على أن يهيىء المحل لذلك الطبع. فيضطره، وإن لم يكن هناك رسول فلا تصح هذه التفرقة أيضًا. وإذا لم تصح له، لم يكن لأحد أن يتعلق بها. لأن كل مَن خالف في هذا الباب، لا يقتضي مذهبه التفرقة بين الرسول والداعي، لأنه إن كان من أصحاب الاضطرار فلا وجه لذلك عنده، وكذلك إن كان من أصحاب الاكتساب. وهذا يبين سقوط التعلّق بهذا الفصل.

[٣ ـ] وأما قولك: إن النظر في باب الدين ينبغي به الوصول إلى موافقة إرادة الحكيم، ولا يصح أن يعلم أنه مريد لذلك دون ضده؛ فكيف يصح وجوبه؟ فبعيد. وذلك أن النظر في باب الدين وإن كان لا بد من أن

يكون مرادًا لله، تعالىٰ، فغير واجب أن يعلم المكلف ذلك من حاله. لأنه في وقت وجوده لا يعرف الله، تعالىٰ، فبأن لا يعرف إرادته وكراهته أولى. ولسنا نقول: إن المبتغي به موافقة إرادة الحكيم، بل نقول: المبتغي به القيام من حيث كان واجبًا، لئلّا يستحق الذم بتركه، وليتحرز به مما يخشاه. فإذا صح ذلك، كفاه أن يعلم وجه وجوبه، ولا يجب أن يعلم أنه موافق للإرادة. وقد بيّنا، من قبل، أن إرادة الحكيم للنظر إنما تعلم بعد أن ينظر العاقل فيعرف الله، سبحانه، بنظره، ثم يعلم بتوحيده وعدله وأنه حكيم، ثم يعلم أنه لم يكن ليوجب في عمله المشاق على وجه مخصوص إلا لغرض هو التكليف، فيعرف عند ذلك أنه تعالىٰ مريدٌ لذلك. وقد علمه بالإرادة في حال فعله للنظر، إذا لم يخرجه من أن يعلم الوجه الذي له يجب، لم يخرجه من أن يعلم وجوبه.

وبعد، فإنا لا ننكر في النظر في باب الدنيا، إذا كان واجبًا، أنه تعالىٰ يجب أن يكون له مريدًا، كسائر الواجبات. فإن قدح ما ذكرته في وجوب ذلك النظر، قدح في وجوب هذا أيضًا. وفي هذا ركوب الجهالات. وأما قولك: إن النظر في باب الدين يغمض طريقة ويلتبس بغيره فيفارق حال النظر في باب الدنيا، فبعيد. وذلك أنا لا نوجب النظر في باب الدين إلا والطريق له واضح نميزه من غيره بأكثر مما يميز الناظر في باب الدنيا طريق فحصه ومسألته. فإذا كان هذا قولنا، فالفرق الذي قاله مطّرح.

فإن قال: أردت بالغموض أنه يحتاج إلى أن ينظر في إثبات الأعراض، وفي أنها متناهية، وفي حدثها، إلى غير ذلك ن المسائل؛ وكل ذلك مما يدق، حتى وقع فيه من الالتباس والخلاف بين المتكلمين ما وقع. وهذا الوجه لا يصح في باب النظر في باب الدنيا، لأنه عند الشُّبهة فيه يرجع الناظر إلى مسألة معقولة وبحث ظاهر يجري في بابه مجرى التجارات المعتادة واختلاف المنافع والمضار فيها.

قيل له: إن المبلغ الذي يبلغه، في إثبات الأعراض وتناهيها وحدثها وكون الجسم غير متقدم لها وما يأتي فيه من الشروط غيرها، مما لا يجب على

كل مكلف. لأن غرضنا في أكثره هو إزالة شبه المخالفين بذكره في ابتداء الدليل. فالذي لا يسع المكلف جهله من ذلك قريب واضح، لأنه إذا علم بغير الأحوال على الأشخاص، علم أن هناك معنى سواه، وإذا علم أنه مرة يجتمع ومرة يفترق، علم جواز العدم عليها وأنه محدثه. وإذا علم أن الجسم لا يجوز وهو على ما هو عليه من التحيّز إلا أن يكون متجاورًا أو مفترقًا، علم أنه لا يتقدم الحوادث. وقد تقرر في عقله أن ما لا يتقدم جنسين لكل واحد منهما أول، يجب أن يكون له أول. وقد علم أن الفعل لا بد له من فاعل، وإن كان محكمًا ففاعله يجب أن يكون عالمًا قادرًا ويجب أن يكون حيًّا قادرًا لم يكن به آفة، فواجب أن يكون سميعًا بصيرًا. فإذا لم يكن له فاعل، فواجب أن يكون قديمًا إذا كان موجودًا. فمتى علم الأفعال المحكمة، كخلق الإنسان الذي يتعذر على القادر منا، علم أن فاعله بهذه الصفات. وقد علم في الجملة أن القبيح لا يؤثره العالم بقبحه وبنقص فاعله، إلا عند حاجة أو تقدير حاجة. وإذا تعالىٰ القديمُ عند هذه الصفة، علم أنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يكلف ما لا يطاق. ولا بد من أن يكلف ويبعث الرسل، وهذه الأمور واضحة؛ فكيف يقال: إن النظر في باب الدين يدق ويغمض ويجعل ذلك ذريعة إلى نفي وجوبه ومفارقته للنظر في باب الدنيا، مع أن الخوف الذي يحصل في قلب العاقل إذا هو ترك النظر في باب الدين أعظم من كل خوف؟ لأن دعاة الدين إذا خوّفوه من النار العظيمة الدائمة إذا هو عصى وجهل، ورغبوه في النعيم المقيم، وتكرر ذلك على سمعه مرة بعد مرة، وسمعه عند تلاوة القرآن وعند مذاكرة أهل العلم، إلى غير ذلك، وكان هذا المكلف ممن يرجع إلى ديانة، فإن الخوف يشتمل عليه ويستغرق قلبه. ومتى بينوا له طريقة النظر الذي خوّفوه منه، كان إلى أن يبلغ المراد في باب النظر في الدين أقرب منه في باب النظر في الدنيا. لأنه لا طريق له يتضح عند العقلاء وهو موقوف على اجتهاد العاقل، ويختلف بحسب اختلاف ما ينظر فيه.

وإذا صحّ ذلك، فلو جعل هذا القول موجبًا للنظر في باب الدين دون النظر في باب الدنيا، لكان أقرب مما أورده السائل.

[٤ ـ] فأما قولك: إنه لو وجب النظر في باب الدين لوجب عند التخويف النظر في الجزء والطفرة وسائر الفروع؛ فإذا لم يجب ذلك، والتخويف وارد عليه، فكذلك في سائره؛ فبعيد. وذلك، لأنه لا بد عند ورود التخويف عليه من أن ينبّه المخوف على الوجه الذي له يخاف من ترك النظر. وذلك صحيح في النظر في معرفة الله، ولا يصح في الفروع، لأنه لا مدخل لها فيما له. ولأجله يلزم النظر في معرفة الله، لأنه إنما يلزم ليكون عنده أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصي وإلى معرفة الثواب والعقاب، فيكون أقرب إلى فعل الطاعات والتحرز من المعاصي، وليس للفروع في هذا الباب مدخل في مبدأ الأمر. فأما إذا نظر فعرف الله، تعالىٰ، بعقله وتوحيده، ونظر في غير ذلك فوصل إلى معرفة هذه الفروع، لم يمتنع عند ورود الشُّبهة عليه أن يلزمه النظر في الجزء والطفرة والكمون والمداخلة إلى غير ذلك. وهذا كما نقول: إن الناظر في النبوّات يلزمه أولًا أن ينظر في صدقهم ليقبل عنهم ما يحملوه من الرسالة، فيكون قد قام بالواجب عليه من الألطاف. وإن جوّز في الابتداء إذا ترك النظر في النبوّات من الجهل بهذا الباب، صح؛ وإن خوف من الجهل بفروع المكاتب والمدبر، لم يصح، لأن هذا الباب لا يلزمه إلا على هذا الترتيب، فلا يجوز الخوف فيه أولًا. وإن صح فيما بعد إذا خلص إليه بعد النظر الكثير والمعارف، فكذلك القول فيما قدمناه.

[٥ ـ] وأما قولك: إن وجوب النظر في باب الدين يوجب القول بأن الداعي حجة في وجوبه مع تجويز الكذب عليه، فبعيد. وذلك أنا قد نوجب عند قوله الفعل، ولا يوجب ذلك أن نعله حجة. ألا ترى أن عند خبر المخبر بكون السبع في الطريق، قد يلزم المرء ما لولا خبره لم يكن يلزم، ولا يوجب ذلك كونه حجة؟ فلو أن سالك الطريق ضلّ عنه، وورد عليه مَن تسكن نفسه إليه فهداه إلى الطريق، للزمه العدول وإن لم تكن حجة. ولو أن بعض مَن يثق به نبّهه على وديعة عنده للزمه ردّها على بعض الوجوه وإن لم تكن حجة. وأكثر أمور الدنيا، كنحو المعالجات التي نلتجىء فيها إلى الأطباء، والفلاحات، والتجارات، وسائر ما يعتمد فيه أهل البصر بذلك، يجري على هذا الحد. ولا يوجب ذلك كونهم حجة، بل عندنا أن التواتر الذي يعلم المخبر عنده ضرورة

لا يقال فيه إنه حجة، لأنه لا واحد منهم إلا ويجوز أن يكذب. فإذا صح ذلك، لم يمكن الطعن بهذا الوجه فيما أورده، وإن كان هذا الوجه من الطعن لو صح لوجب أن يبطل به وجوب النظر في الدنيا والدنيا جميعًا، على ما في ذلك من ارتكاب الجهالة.

[مقالة لأبي علي]

وقد أطلق شيخنا أبو علي، رحمه الله، في نقض المعرفة[1] أن الداعي لا يمتنع أن يقال إنه حجّة، فإنما أراد بذلك أنه يجب عند دعائه ما لولاه لم يجب، وأنه مبين مع ذلك لطريقة النظر، فيصح أن يطلق هذا القول فيه. وليس الأمر كذلك؛ بل الصحيح أنه ليس بحجّة، لأنه يجوز عليه الخطأ، ومع تجويزه ذلك يلزم النظر عند قوله. وإنما يقال في المخبر: إنه حجّة، متى علم أن ما يلزم بقوله، إنما يلزم لأنه علم أن الخطأ لا يجوز عليه. وهذا هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله.

فصل في أن العاقل يصح أن يعلم حصول وجه الوجوب في النظر في باب الدين فيجب ذلك عليه كوجوب سائر الأفعال

قد بيّنا، من قبل، أنه متى ورد التخويف على العاقل من الداعي إلى الله، تعالىٰ، على السبيل الذي ذكرناه، أنه يخاف عند ذلك، ولا يصح والحال هذه، أن يكون خائفًا، ولا يعلم من نفسه أنه خائف؛ كما لا يصح، متى خوف من سلوك طريق وهو مدفوع إليه، أن يحصل خائفًا ولا يعلم أنه خائف، لأن علمه من نفسه أنه كذلك من كمال العقل؛ كما أن علمه، بأنه آلم وبأنه معتقد وبأنه مريد أو كاره، من كمال العقل. بل العلم بأنه خائف، أظهر من ذلك، لأنه يحدث عند أسباب واضحة. ولا بد من أن يعتقد عندها أمورًا كثيرة، ويأخذ في طريق الاحتيال للتخلص مما يخافه. فهو إذن في بابه، أظهر من العلم بأنه مريد.

(١) وضعه الجبّائي للنقض على الجاحظ. راجع هنا الهامش رقم (١)، ص ٢١٧.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فكيف يصح أن يكون الخوف بهذه الصفة، وقد اختلف المتكلمون في الخوف ما هو واشتبه على كثير منهم ذلك، ولو كان مما يعلم باضطرار لم تصح هذه الطريقة فيه؟

قيل له: إن الاختلاف في صفة الشيء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهرًا، لأن نفاة الأعراض وإن خالفوا في الأعراض المدركة فالعلم بها ظاهر. واختلاف الناس في الإرادة وأمثالها، لم يمنع من أن يكون العلم بأنه مريد واضح. فكذلك علم الخائف بأنه خائف يحصل باضطرار، وإن اختلفوا في ما نبّه الخوف، لأنه إذا كان نفي من نفى الخوف لا يخرجه من أن يفصل بين حاله خائفًا وخلافها، فكذك مخالفة مَن يخالف في صفته لا تمنع من ذلك. على أن العلم بذلك قد صار في الوضوح بحيث يحصل فيمن لا عقل له إذا رُوّع بضرب أو غيره؛ فكيف يدعى فيه الالتباس؟

[شُـــبهة]

فإن قيل: فهذا العلم ضروري أو مكتسب، وكيف يقع ويحصل؟ أببديهة العقل أم عند طريق وسبب أو عند نظر وتأمل؟

قيل له: إن علمه بأنه خائف، عند ورود الخاطر أو الداعي، ضرورة. وطرقة وجدانه نفسه عليه، كما يجد من نفسه أنه معتقد ومريد.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فعند هذا العلم يلزمه النظر، ويعلم ذلك باضطرار أو باستدلال.

[اختلاف الشيوخ في المسألة والصحيح عند القاضي]

قيل له: قد بيّنا اختلاف الشيوخ في ذلك[1]، وأن الصحيح أن عند الخوف من تركه نظر معين يعلم وجوبه إذا علم أنه يتحرز به مما يخافه أو

---

(١) راجع هنا ص ٢٤٤.

أمّل ذلك وعلم في جملة النظر أنه أقرب إلى الكشف وإلى أن يعرف الغرض، لدخوله فيا علم ببديهة العقل، أنه واجب. لأنه قد علم أن كل نظر يؤمل بفعله زوال ضرر يخشاه، فهو واجب؛ كما يعلم أن كل ظلم قبيح؛ وكما يعلم أن أخذ زيد ثوب عمرو قبيح، لدخوله في جملة ما علم بالعقل قبحه. فكذلك القول في النظر.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن تقولوا: إن العلم بأن هذا النظر بعينه واجب، طريقُه الاستدلال، لأنه لا بد من أن نتأمل فنعلم أنه يختص بهذه الصفة، ثم نفعل العلم بوجوبه، كما تقولون في ضرر معين، إذا علمه بالتأمل ظلمًا. وكما تقولون فيمن علم أن الجسم لا يتقدم المحدِث: إنه يعلم بتأمل أنه محدِث لتقدم علمه بأن ما هذا حاله لا يكون إلا محدثًا.

[ردّ لأبي هاشم]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يقول فيما حل هذا المحل: إنه يعلم مفصله بالعلم الأول الذي هو علم جملة، وأنه لا يحتاج إلى علم متجدد وغيره. وغيره من الشيوخ، رحمهم الله، يقولون: إنه يحتاج إلى علم محدد. وظاهر قولهم إن ذلك العلم إذا وقع عند تأمل حال المفصل فهو مكتسب وليس بضرورة، وإن قويت الدواعي إلى فعله. ويجري في أنه لا بد من أن يفعله مجرى العلم الذي يفعله المنتبه من نومه بالأمور التي تقدم معرفته بها مع السلامة، لأنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم فكذلك القول فيما قدمناه، بل هذا العلم بأن يجب أن نفعله أولى، لأن الداعي إلى فعله أمران: أحدهما العلم الضروري الذي هو علم جملة؛ والآخر العلم المكتسب بصفة المفصل. وليس كذلك ما يفعله المنتبه من رقدته، لأن الذي يدعوه إلى فعله هو ما تقدم من نظره، وإن كان لا بد من أن يتذكر أحواله ويقترن بعلمه بأنه قد كان نظر في الأدلة المعلومة ظنونٌ، على ما بيّناه من قبل. فإذا صح ذلك، ففي قول أبي هاشم، رحمه الله، يجب أن يكون هذا العلم ضروريًا، لأنه العلم الأول؛ لكنه لم يكن متعلقًا بالفصل، وعند تأمل حالة

تعلق به، وإن كان في الحالين موجودًا وعلى القول الآخر يكون مكتسبًا. لكن الدواعي تقوى فيه، فيصير في أنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم، مع سلامة الأحوال، بمنزلة الضروري. وعلى أي الوجهين أجبنا عن السؤال، فقد خرج من أن يكون طعنًا، وثبت أن مَن يرد عليه التخويف من الداعي وبالخاطر لا بد من أن يعلم وجوب هذا النظر بعينه على وجه يتضح ولا يلتبس. وقد بيّنا أن مَن يقول بأنه يحمل وجوبه على وجوب النظر في باب الدنيا. ويقول في هذا العلم أنه مستدرك بهذا الوجه من القياس، يقول: إنه اكتساب. ومع ذلك لا يجوز أن لا يحصل له لوضوح طريقه، وإن كان الذي ذكرناه أبين وأوضح.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فهذا القول يؤدّي إلى أن أول ما يجب على المكلف هو العلم بوجوب النظر المعين، لأنكم قد قلتم: إن هذا العلم مكتسب يفعله العاقل لتقدم علمه في الجملة بوجوب كل نظر يخاف الضرر من تركه. وحصول علمه عند ورود الداعي أن هذا النظر بهذه الصفة، وإذا كان من فعله فهو الواجب أولًا. وذلك ينقض قولكم: إن أول ما يجب على العاقل النظر المؤدي إلى معرفة الله.

قيل له: إن هذا العلم الذي سألت عنه، لسنا نقول بوجوبه ولا أنه قد كلفه، وإن كان عند حصوله يصير العاقل مكلفًا. فهو إذن سبب للتكليف غير داخل فيه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن يكون تكليفه سبحانه العبد متعلقًا بأن يكتسب هذا العلم بعينه، وما يكتسبه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله؛ فكيف يصح تعلق التكليف به؟

قيل له: إنه غير ممتنع أن يكون ما حلّ هذا المحل كالشرط في التكليف، فإن حصل تعلّق التكليف بالعاقل، وإلا زال عنه ذلك. وعلى هذا

الوجه يجوز تعلق التكليف بالمواضعة في اللغات حتى يفهم العاقل دعاء الداعي والمستفاد بالخاطر، وإن تعلق ذلك باختيار العباد. لكنه تعالىٰ عالم بأن هذا الشرط يحصل أم لا يحصل. فإن علم حصوله جعل العاقل بالصفة التي لا بد معها أن يكلفه، وإن علم أنه لا يحصل لم يجعله بتلك الصفات.

وبعد، فإن هذا العلم على ما بيّناه وإن كان مكتسبًا، فلا بد من وقوعه. لأن الدواعي تقوي في فعله، فتحلّ محل الضروري أو الفعل الواقع من الملجأ في هذا الباب. وقد بيّنا ذلك من حاله.

[شُـبهة وطريقة القاضي في وجوب النظر في معرفة الله]

فإن قيل: لا بد من أن تجوزوا من العاقل في هذا العلم أن لا يختاره على بعض الوجوه، لأن كونه مكتسبًا يوجب ذلك فيه؛ وإذا صح منه أن لا يختاره، فلو لم يختره، أكان التكليف يثبت أم يسقط؟ فإن قلتم يثبت، حكمتم بثبوته مع زوال شرطه، وإن قلتم لا يثبت حكمتم بزوال التكليف، مع ورود الدواعي والخاطر وتكامل صفات العاقل؛ وهذا فاسد عندكم. فإذا كان هذا القول يؤدّي إلى أحد هذين الأمرين الفاسدين، فيجب بطلانه أصلًا.

قيل له: ليس كل ما يقدر عليه العاقل يجوز أن لا يفعله على كل حال، بل فيه ما لا يجوز أن لا يفعله إذا كان على صفة؛ فإن كان لو لم يكن عليها، لجاز أن لا يفعله. وهذا كالملجأ الذي مع ثبات الإلجاء لا بد من أن يكون فاعلًا، ومع زواله قد يجوز أن لا يفعل. فإذا صح ذلك، فالعاقل إذا تقرر في عقله وجوب كل نظر يخاف من تركه ويؤمل زوال الضرر بفعله، ثم ورد عليه دعاء الداعي فخوّفه من ترك نظر بعينه ونبّهه على وجوه الخوف وعرّفه الأمارات القائمة في عقله في هذا الوجه، فلا بد حينئذٍ من أن يفعل العلم بوجوب هذا النظر، وإن كان على بعض الوجوه قد يجوز أن لا يفعله بأن تتغير حالته هذه. فإذا صحت هذه الجملة، لم يلزم في العاقل أن يزول التكليف عنه، والحال هذه، بل لا بد من أن يحصل فيه هذا العلم فتتكامل بحصوله شرائط التكليف ويلزمه النظر عند ذلك لعلمه بوجوبه، على ما بيّناه. على أنه لا يمتنع أن يقال:

إن علمَه، عند ورود الخاطر والداعي بأن هذا النظر بعينه يخاف من تركه ويؤمل زوال المضرة بفعله، ضروريّ. فإذا كان كذلك، وكان العلم بأن كل نظر هذا حاله واجبٌ في العقول ضروريًا؛ فيجب، إذا كانا معًا ضروريين ووجب لأجلهما حدوث علم ثالث، أن يكون ذلك العلم ضروريًا غير مكتسب. لأن الوجه الذي لأجله يجب حصول الثالث تقدم هذين. فإذا كانا بهذه الصفة، فالثالث يجب أن يكون ضروريًا؛ فما يحصل عنده من حيث كان طريقًا له، يجب أن يكون ضروريًا. ألا ترى، أن علمنا بوجود الأجسام لما كان ضروريًا، وعلمنا عند المشاهدة أنه ليس بمتحرك، فالواجب أن نعلم أنه ساكن باضطرار؟ لأن الوجه في ذلك تقدم هذين العلمين وصار ذلك في بابه بمنزلة ما نقوله من تعلق العلوم الضرورية بعضها ببعض. لأنه لا يجوز أن نعلم أحد المدركين إلا ونعلم الآخر، ولا يجوز أن في الأمور الجلية أن نعلم الخفي سواها ونسهو عنها؛ وكذلك القول فيما قدمناه. فإن أنت حكمت في هذا العلم بأنه ضروري على هذه الطريقة، صح وتعلق التكليف بوجوده. لأنه إذا علم العاقل وجوب هذا النظر من حيث علم من صفته ما ذكرناه، فقد لزمه النظر وهو أول التكليف. وإن أنت سلكت الطريقة الأولى في أنه مكتسب وأن ما عليه العاقل من الحال يقتضي أن يفعله لا محالة فيثبت التكليف عنده، سلم ذلك من الطعن. وإن قلت بمذهب شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، وهو أن العلم بوجوب هذا النظر بعينه، هو العلم الذي به علم على الجملة كل نظر يخاف من تركه ويأمل زوال المخافة بفعله، صح أيضًا تعلق التكليف به. فقد بان أن على جميع الوجوه لا مطعن فيما أوردناه، وإنما نحتاج أن ننظر في الصحيح من هذه الأقاويل لوجه آخر، لأن هذا المذهب لا يستمر على جميعه، بل هو مستمر عليها أجمع، على ما بيّناه.

[أعظم شُبهة على طريقة القاضي في معرفة الله]

واعلم أن من عظيم ما قدحوا به في قولنا بوجوب النظر في طريق معرفة الله على الوجه الذي نصرناه، أنهم قالوا: لو كان الأمر كما ذكرتم، لوجب أن لا يجحد وجوب هذا النظر العدد الكبير الذين لا يجوز عليهم التواطؤ ولا

الاتفاق على الكذب ولا الكتمان. لأن من حق هذا العدد أن لا يجوز عليه أن يجحد ما يعلمه باضطرار، كما لا يجوز عليه أن يكذب في الإخبار عن الشيء الواحد أن يكتم ما تدعو الدواعي إلى نقله. وقد رأيت المقلدة على كثرتها تنفي وجوب النظر، وفي المتكلمين مَن ينفي ذلك على كثرتهم وكثرة أشياعهم كأصحاب الإلهام(١) والاضطرار(٢)، وأن أكثر الإمامية(٣) منهم؛ وكأصحاب الطبائع(٤) كالجاحظ وطبقته، فإنهم ينكرون وجوبه... فكيف يصح منكم ادعاء وجوبه، وحال مَن خالفكم ما ذكرناه؟ ولئن جاز ذلك، ليجوزن لأصحاب الإلهام والاضطرار أن يدّعوا على سائر العقلاء أنهم قد اضطروا إلى معرفة الحق أجمع، والفصل بينه وبين الباطل؛ فلذلك توجهت الحجة عليهم، وإن كانوا يجحدون أنهم يعلمون ذلك. فإذا كنتم تعتمدون في إفساد قولهم على هذه الطريقة، وتزعمون أنها من قوي ـ ما تكلمون بها، فيجب أن تلتزموا مثلها، وهو الذي ألزمناكم في وجوب النظر.

فإن قلتم: إن مَن يجحد وجوب النظر لم يبلغ كثرتهم ما ذكرتم، لأنهم عدد قليل.

جاز أن يقال مثله في سائر مَن خالف أصحاب الإلهام، وأنتم لا تبلغون المبلغ الذي لا يجوز معه منهم جحد ما يعلمون.

فإن قلتم: إن ذلك منهم مكابرة.

قيل لكم مثله فيما ألزمناكم.

---

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٣٠٤ من هذا الجزء.
(٢) وهم طائفة يزعمون بأن العبد لا فعل له ولا كسب، بل هو مضطر، لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: الآية ١٢٨]. وهم يقولون بأن فعل الخير والشرّ من الله، ولا فِعْل لنا. (معرفة المذاهب ص ١٦؛ الفرق المفترقة ص ٦٣).
(٣) وهو اسم عامّ للفِرَق التي تعتقد بإمامة علي عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ. (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).
(٤) راجع الحاشية (١) ص ٢٨٤ من هذا الجزء.

وقد كثر هذا السؤال من المخالفين وتكرر في أثناء كلام الشيوخ، واختلفت الأجوبة عنه، وفيها ما يصح وفيها ما يفسد، وسأحصل في ذلك جملة فأقول:

إن العلم بوجوب النظر المعين الذي قدمنا ذكره، وإن حصل للعقلاء، فإنه يحصل لهم في ابتداء حال التكليف في أوقات مخصوصة، ولا يستمر ويحصل لكل واحد من العقلاء في حال لا يحصل عندها لصاحبه، لمفارقة حاله لحاله فيما أوجب حصول هذا العلم فيه. وهو مع ذلك علم بوجوب نظر على صفة مخصوصة. وقد بيّنا أن العلم يكون النظر على تلك الصفة مما لا يستمر في العاقل، بل يختلف حاله فيه، لأنه لا يجب في سائر أحواله أن يعلم ذلك كما يعلمه عند ورود الدواعي[1] والخواطر[2]. وقد يجوز، فيما بعد هذه الحال، أن يدخل على نفسه شُبهة يقتضيها إيثار الراحة والدعة والفزع من النظر، إلى غير ذلك. كما أدخلت الخوارج الشُّبهة على نفسها، فاعتقدت حسن قتل مَن خالفها، وإن كانت لو بقيت على فطرة العقل لعلمت قبحه. وهو مع ذلك، على ما بيّناه، يحصل متى علم في النظر أنه مما يتحرز به من الخوف الذي نخشاه بتركه.

[ردّ لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله في نقض كلامه[3]: إنه لا بد من أن يعلم في النظر أنه يؤدي إلى الكشف، وأنه عند فعله أقرب إلى المعرفة منه إذا لم يفعله. وذكر أنه متى اعتقد فيه خلاف ذلك، لم يحصل له العلم الضروري لوجوبه، لأن الغرض بالنظر هو التبين، وإنما يلتمس به زوال ما يخافه من هذا الطريق. لأنه إذا علم وتبين طريقة الخوف، أخذ في التحرز. فإذا صح ذلك لم يجب فيما هذا حاله أن لا يصح من الجمع الكبير إنكار وجوبه من حيث اختلفت أحوالهم وأوقاتهم في حصول هذا العلم فيهم. وليس كذلك ما يدعيه

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٧٦ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (٣) ص ٥٧ من هذا الجزء.

(٣) أي نقض كلام الجاحظ.

على أصحاب الضرورة، وذلك أنهم يدعون على جميع العقلاء ممن خالفهم أنهم قد علموا الحق في حالة واحدة، وأن هذا العلم مبتدأ في عقولهم من قبل الله، تعالىٰ، كالعلوم التي هي عنده من بداية العقول. فكان يجب، لو كان ذلك حقًّا، أن لا يصح منهم مع كثرتهم جحد ما يعلمون، وكان لا يصح فيهم التنازع الشديد ولا النظر فيما اللعم به قد حصل. فإذا ثبت أن هذا حالهم علم بذلك بطلان القول بالاضطرار والإلهام.

فقد بانَ لك بجملة ما بيّنا الفصل بيننا وبين القوم فيما ألزمونا. على أنه لا يكاد يثبت جحد وجوب النظر من سائر مَن خالفنا، وذلك أن مَن تراه ينتسب إلى القول بالتقليد يظهر منه الفزع إلى النظر، وإن أنكر ذلك بلسانه؛ بل ربما فزع إلى المجادلة والمناظرة ونسي مذهبه في التقليد، إلى أن يضيق به المسلك فيفزع إذ ذاك إلى التقليد. فكيف يقال فيمن هذا حاله أنه يجحد وجوب النظر؟

[مقالة لأبي علي في النظر]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن أكثرهم إنما يجحدون وجوب المناظرة لا النظر الذي ينفرد به الإنسان، فيفكر بقلبه فيما له وعليه. فأما أصحاب الاضطرار والإلهام فلن يبلغ قدرهم المبلغ الذي لا يجوز عليهم التواطؤ وجحد ما يعلمون، لأنهم من أول أمرهم إلى هذا الزمن يقلّ عددهم، ومَن ينتسب من العامة إليهم لا يعرف أكثرهم هذا المذهب فضلًا عن أن يقال: إنه يدين به. فإذا صح ذلك، فارق حالهم فيما ألزمونا لما ألزمناهم، لأن مَن يخالف أصحاب الاضطرار ويقول بوجوب النظر وبأن المعارف اكتساب عددهم لا يحصيه إلا رب العزّة كثرة ووفورًا وانتشارًا، فكان يجب على قولهم أن لا يصح من جميعهم أن يجحدوا ما يعلمون، لأن عندهم أنهم أجمع قد علموا سائر الحق وفصلوا بينه وبين غيره. فكان يجب، على هذا، أن يعلم جميع العقلاء ما يقوله في العدل والتوحيد والنبوّات والشرائع، وأن يعلم من حال أهل الكتاب والمشُبهة والمجبرة وغيرهم أنهم مكابرون جاحدون لما يعلمونه باضطرار. ولا فرق بين مَن ادّعى على جميعهم ذلك، وبين مَن ادّعى عليهم

أنهم يعرفون الضمائر والغيوب، وإن جحدوا معرفة ذلك. وأنتم تعرفون كل ما لا دليل عليه، وإن جحدوا معرفة ذلك. والقائل بهذا القول قد بلغ في المكابرة الحد الذي يجب مكالمته.

واعلم، أن هذا العلم لا يجوز أن يحصل للعاقل عند ورود الخاطر والداعي، على ما بيّناه. فأما بعد ذلك، فإنه لا يمتنع فيمن ترك النظر أن يُدخل على نفسه شُبهة تغير حاله؛ وذلك، في بابه، بمنزلة العلم المدرك، وقد تقضّى إدراكنا له، لأن السهو يجوز عليه والحال هذه. وفي حال الإدراك، لا يصح على العاقل السهو عنه مع السلامة، فكذلك في حال ورود الخاطر والداعي لا بد من حصوله، لأنهما كالطريق، على ما بيّنا القول فيه. فأما بعد ذلك، فإنه لا يمتنع أن يدخل العاقل على نفسه شُبهة، أو يسهو عن ذلك حالًا بعد حال، أو يغلب ما اعتقده من جهة الألف والعادة، أو يؤثر الراحة والدعة، إلى غير ذلك، فتغير حاله؛ وإن كان الله، تعالىٰ، لا يخليه من الخواطر حالًا بعد حال. لكنه إذا كان ممكنًا بما تقدم له من إيضاح الطريقة، كانت الحجة عليه ثابتة. إلا أن يكون الوارد عليه السهو أو ما يجري مجراه. فإنه يزول التكليف عنه في تلك الحال. وقد يجوز أن ينظر فيعرف ما يلزمه، ويظن مع ذلك في تلك المعرفة أنها وقعت باضطرار، وهي إنما حصلت عند النظر. لأن العلم بأنها مكتسبة أو ضرورية، علم اكتساب، فلا يجب أن يعرفه جميع العقلاء... وفي المقلّدة مَن لا يبعد أن يعلم جملة ما عليه ويظن في نفسه أنه مقلّد، ويظهر ذلك من حاله.

وليس هذا بأكثر مما قاله شيوخنا في المجبرة[١]، على كثرتها، أنها لا تعتقد الكسب على الوجه الذي تظهره، وإنما تظهر القول لإقامة السبوق ولضرب من الأغراض، وإن كانت لا تعتقده. فكذلك لا يمتنع في بعض المقلّدة ما ذكرناه. فالحال إذن، فيمن خالفنا يفترق ولا يتفق. فلا يجب أن يُجعل جحدها دلالة على أن المعرفة بوجوب النظر لا تحصل في مبادىء التكليف، على ما بيّناه.

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٤٩ من هذا الجزء.

وليس كذلك حال جماعتنا، لأنا نتبين من أنفسنا أنا لا نعلم الحق أجمع، ثم ننظر فنعلم، ونعلم من حال المشُبهة والمجبرة ضرورة أنهم ثابتون على هذا الاعتقاد. وكذلك القول في الكفار على اختلاف طبقاتهم، ولو كان العلم بالحق ومفارقته للباطل قد حصل لجميعهم، لما صح أن تكون هذه حالهم، وأن يجحدوا ما يعلمون ويناظرون فيه ويؤلفون الكتب. وهذا بيّن في سقوط المعارضة.

وبعد، فإن من حق النظر أن يسقط وجوبه، متى فعل المكلف ما يجب من المعرفة. ومن لا يقوم بالواجب من ذلك يختلف حاله، ففيهم مَن يعتقد الباطل لشُبهة فيظنّه حقًا ويخرج بذلك من أن يعلم وجوب النظر على كل حال، وإن كانت الخواطر ترد عليه في بعض الأحوال على وجه لا يخرج من أن يكون خائفًا.

وربما اعتقد المقلد أن الغرض بالنظر الوصول إلى ما وصل إليه بالتقليد دونه، فيتغير حاله بذلك. وليس كذلك يمتنع في العلم، إذا تناول معلومه على وجه الجملة، أن تتغير حال العلم الواقع على جهة التفصيل عنده بحسب تعري العاقل من الشبه والاعتقادات الفاسدة أو طرق ذلك على قلبه. وعلى هذا الوجه قلنا: إن العاقل يعرف حسن الذمّ على ما يفعله المرء من القبيح، وحسن المدح على الواجب، وإن اعتقد الجبر المحض خرج من أن يكون عالمًا بذلك ممن يفعل القبيح، لما أورده على نفسه من الشبه. فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه من العلم بوجوب النظر، فقد صار حال العقلاء في ذلك يختلف في الأوقات ويختلف بحسب الاعتقادات وما يحصلون عليه من الصفات. وليس كذلك لو علم العقلاء ضرورة سائر ما يلزم من الحق ومفارقته للباطل، أنه كان يجب أن لا تختلف في ذلك الأوقات ولا الأحوال. وما حلّ هذا المحل بلغ في الظهور والوضوح المبلغ الذي لا يجوز من الجمع العظيم جحدُه، ويجري مجرى الأمور العظيمة إذا عرفوها. فالأول الذي ذكرناه يجري مجرى ما يعرفه كل واحد من العقلاء في بعض الأوقات، على وجه يغمض مرة ويتضح أخرى. فأين أحد الأمرين من الآخر؟

وما قدّمناه، يسقط قول مَن يقول: إن كان المكلف يعرف في ابتداء حال تكليفه وجوبَ النظر عليه، فينبغي أن يتذكر ذلك من نفسه وأن يفصل بين تلك الحال وما عداها من الأوقات. لأن ذلك مما لا يجب أن لا يعرفه ويعرف وقته لا محالة، كما لا يجب في سائر ما يخطر بباله ويخافه من الأمور التي تعرض حالًا بعد حال؛ بل قد يتذكر البعض منه دون البعض. وكذلك القول فيما قدمناه.

هذا وليس يكاد يعرف العاقل على التحديد الوقت الذي يكلف في الابتداء، حتى يحصره ويميزه من غيره، فإنما يعلمه على الجملة. وربما يقوم الظن في ذلك مقام العلم، فيذكر مما لا يجب أن يزيد عليه، وليس ذلك مما يقدح في كونه مكلفًا، لأن تكليفه إنما يتعلق بأن يعرف وجوب النظر الذي يخاف من تركه. فإذا عرف ذلك على وجه لا يلتبس، فقد دخل تحت التكليف وإن لم يعرف الأوقات والأحوال، لأن فقد علمه بذلك لا يؤثر في هذا الباب، وإن كنا لا نسلم في جميع العقلاء أنهم لا يعرفون ذلك، بل لا يمتنع في كثير منهم أن يعرف على الجملة. وهذا بمنزلة ما نعلمه من وجوب النظر في أمر الطريق إذا خاف العاقل من سلوكه، وإن كان لا يجب عليه أن يعلم وقت وجوب ذلك، ولا يجب أن يذكره دائمًا، بل قد تختلف الأحوال فيه. ولا يقدح ذلك في وجوب النظر والفحص فيه. فكذلك القول فيما ذكرناه.

فصل في أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر وداع أو ما يقوم مقامهما

اعلم، أن كل علم يتعلق بظن، فلا بد من أمارة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم. ومتى فقد الظَّن، فقد بفقده العلم، لتعلق بعض ذلك ببعض. ولذلك قلنا: إن الظنّ المبتدأ لا حكم له، وأنه ينبىء عن نقص الظان، وإنما يتعلق به الحكم إذا وقع عن أمارة صحيحة في عقول العقلاء. وأنت إذا تدبرت أحوال ما يلزم في أمور الدنيا وجدتها جارية على هذا الحد، لأن المريد لسلوك الطريق المدفوع إليه لدفع الضرر عن نفسه وعياله، ولا يظن الخوف من طريق

إلا عند أمارة من خبر أو غيره. فإذا لم يحصل ذلك، لم يظن المخافة، ولا يعلم وجوب المسألة والفحص عنه. لكن الأمارات تنقسم: فمنها، ما يجب لا محالة. ومنها ما لا يجب ذلك فيه لعادات سابقة ولأمور معروفة عند العقلاء. وتنقسم من وجه آخر؛ فربما وجب أن تكون حادثة، وربما كانت مرتبة في النفس لطرائق معروفة بالاختبار والعادة، وربما ظهر الأمر فيها، وربما غمض. فلذلك تختلف أحوال الخائفين، وتختلف أحوال ما يعلمون وجوبه من نظر وتصرف عند ورود الخوف عليهم. وتقصّي القول في الأمارات يطول. وما ذكرناه من الحيلة، لا بد منها في الجميع.

فإذا صحّ ذلك، وكان وجوب النظر في معرفة الله، تعالىٰ، يتبع الخوف من تركه، وذلك الخوف لا بد من أن يكون خوفًا من مضار تتصل بالدين كالعقاب وكالذم وما شاكلهما، ولم يكن قد ترتب في عقل العاقل هذا الباب من جهة العادة حتى نشأ عليه واختبره ومارسه كما نمارس الصناعات وتصرف الناس، فيعرف بذلك المقاصد وتترتب عند ذلك في نفسه العلوم بالصناعات. فلا بد إذن من ورود أمارة عليه لكي يخاف عندها، فيلزمه النظر. وتلك الأمارة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلّانه على ما ترتب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به. فإنه لا يأمن من مضرة عظيمة تستحق به، فيخاف عند ذلك. وسنرتب كيفية الخاطر من بعد. فإذا ثبت ذلك، صح أن علمه بوجوب النظر يتبع هذا الخوف. فإن هذا الخوف لا بد فيه من أمر حادث لفقد العادات فيه، وأن ذلك الأمر الحادث هو الذي قلناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إن العاقل إذا تنبّه من ذي قبل على ما ينبّه الداعي عليه، أن النظر يلزمه عند ذلك. فإن قلتم بذلك، نقضتم ما قدمتم. وإن قلتم: إنه لا يلزمه؛ أزلتم وجوبه، وإن كان الخوف قد حصل على الحد الذي يحصل عند ورود الداعي.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

قيل له: إن شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد ذكر في موضع أن هذا التنبيه منه يقوم مقام الداعي في وجوب النظر عليه. وأباه شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في مواضع كثيرة، وإن كان في البغداديات[١] قد أشار إليه وجوّزه. فالواجب إذن أن يقوم مقامهما.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فقد قلتم بأنه لا بد من أمر وارد عليه، يخاف عنده خوفًا صحيحًا، ويعرف لزوم النظر. فكيف يصح الآن ما ذكرتموه؟

قيل له: إن هذا التنبيه لا يكون إلا عند أمر حادث منه فيقوم مقام الحادث من جهة الداعي والمُخطر. لأنه لا بد من أن يتفكر في أحوال ما يعرفه في عقله من المقبحات، والمحسنات، وكيفية الذم على المقبح. وما ينال القلب من الغم بورود الذم، إلى غير ذلك مما سنرتبه، فيصير ذلك بمنزلة حديث النفس بالأمر الذي يجد أمارة صدقه، ويقوم ذلك مقام الخبر الوارد عليه من غيره. وإنما صح ذلك، لأن دعاء الداعي، لو انفرد، لم يجب حصول الخوف عنده؛ وإنما يجب ذلك لمضامّة الأمارات وهي العلوم المرتبة في عقله له. وكذلك القول في الخاطر. فإذا فكر العاقل ابتداء، فذلك الأمر المضام قد صاحب فكره، ووجده من نفسه بأكبر مما يجده بخبر غيره، فيجب أن يقوم مقامه. يبين ذلك، أنه إنما يقوي الخوف عنده إذا ورد الداعي متى فكر في هذه الأمور واشتد فكره فيها. فيجب إذا حصل منه ذلك، عند تفكره في أحوال نفسه، أن يكون خائفًا. لأن الأمارة المعتمدة في هذا الباب في الحالتين قائمة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس من قولكم إنه لا فرق في ثبات التكليف بين أن نعلم وجوب الفعل، وبين أن نتمكن من معرفة وجوبه؟ وقد عرفتم أن العاقل، وإن

(١) هو اسم كتاب لأبي هاشم الجبّائي. وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

لم ترد عليه هذه الأمور، فهو متمكن من معرفة وجوب النظر بأن يفكر في حال نفسه أو يطلب من يخوفه وينبهه. فهلا قلتم: إن التكليف يلزمه، وإن لم ترد عليه هذه الأمور؟

قيل له: إنما نقول: إن التمكن من المعرفة يقوم مقام المعرفة في التكليف إذا كان المكلف قد عرف طريق المعرفة بأمر متقدم، فيكون تمكنه من اكتسابها كحصولها. فإذا لم تتقدم له معرفة الطريقة في ذلك، وأن التمكن لا يقوم مقام العلم، فلذلك يخص بذلك ما طريقه طريق الاكتساب دون العلوم الضرورية، وإن كانت قد يدخلها ما يلحق بهذا الباب.

[مقالة لأبي علي]

ولهذا قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لا يلزم العاقل إذا خُبر بنبيّ في بلد أن يقطع الطريق إليه فيعرف ما يحمله من الرسالة؛ وإن كان إذا شافهه بالدعاء، يلزمه النظر في حاله. ولذلك لا يلزم النظر في باب الدنيا، لأجل التمكن، وإن وجب عند ورود الخوف على النفس بالوجوه التي تقدم ذكرها. والعلّة في ذلك ما قدمناه، لأنه لا بد من أن يعرف العاقل الطريقة التي منها يطلب المعرفة، ليقوم التمكن في ذلك مقام العلم. فأما إذا لم يحصل ذلك، فالعلم الحاصل يكون سببًا للتكليف دون التمكن. والعاقل لا يعرف طريقة الخوف من ترك النظر، وطريقة النظر وما يؤدي إليه من المعارف، إلا عند ورود الداعي أو ما يقوم مقامه. فلذلك لم يلزمه التكليف إلا عند وروده.

[شُــبهة]

فإن قيل: فما قولكم فيمن ورد عليه الداعي وعرف طريقة النظر، أليس من بعد إذا ذهب عن ذلك وسها عنه أو أورد على نفسه شُبهة في ذلك، لا يخرج النظر من أن يكون واجبًا؟ وليست العلّة في ذلك إلا أن التمكن من المعرفة قد قام مقام المعرفة، فقولوا بمثله في ابتداء التكليف.

قيل له: إن مَن ذكرته قد تقدمت له المعرفة بطريقة النظر والمعارف، وورود الشُّبهة والسهو في بعض الأحوال لا يخرجه من أن يكون قد عرف

ذلك، فصح تعلق التكليف به؛ وليس كذلك ما قدمنا ذكره. وهذا بمنزلة ما قلناه من أن مَن عرف في زيٍّ مخصوص أنه زيّ الكفار، لزمه عند مشاهدته له على المكلف أن يجري حكم الكفار عليه؛ ومتى لم يتقدم له العلم بذلك، لا يلزمه. ولو تقدمت معرفته، ثم سها أو اشتبه الحال عليه، لم يخرج من أن يكون ذلك واجبًا عليه. لتقدم علمه بذلك. فعلى هذه الطريقة، يجب أن يساق هذا الباب.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس الداعي لو لم يبين له طريقة النظر فيعرّفه أن الواجب أن ينظر في حدث الأجسام، ليعلم أن لها محدثًا قادرًا مختصًا بأوصاف، إلى غير ذلك، للزمه النظر من حيث يتمكن من معرفة ذلك؟ فقد أقمتم، في هذا الباب، التمكن من العلم مقام العلم، فهلا أقمتموه مقامه في الوجه الأول؟

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

قيل له: إن المحفوظ عن شيخنا أبي علي، رحمه الله أنه لا بد من أن ينبّهه الداعي على طريقة النظر، حتى ينبّهه على باب باب منه. وإنما قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن العاقل إذا عرف العادات تُقرر في عقله من أي وجه، يلتمس معرفة الله وفي ماذا ينظر، فيجب أن يستغني عن تنبيه الداعي. فقد وافق في أنه لا بد من هذه المعرفة، وإن خالف في وجه حصولها، فجوّز أن تحصل من غير تنبيه الداعي، وإن أباه أبو علي، رحمه الله وذلك مما نبينه فيما بعد. وسقط السؤال، لأنا لا نقيم التمكن من هذا العلم مقام العلم، كما لا نقيمه مقامه على الوجه الأول، فقد سوّينا بين الأمرين.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا كان لا بد من أن يبين الداعي طريقة النظر على الترتيب الذي يلزمه؛ فكيف يصح أن تقولوا: إنه متى تفكر من ذي قبل، وبيّنه على ما بيّنه الداعي عليه، ثبت التكليف، وقد علمتم أن هذه الأبواب التي ينظر فيها الناظر على الترتيب لا تستدرك بالتفكر؟

قيل له: إنما قلنا: متى تنبّه بالتفكر في أحوال نفسه على كل ما يجب أن ينبهه الداعي عليه، ثبت التكليف فيه؛ وإن كان يعرف ذلك من حال نفسه في سائر أبواب النظر أو في الباب الأول، لزمه التكليف؛ لأنه قد يلزم، وإن كان بعد النظر الأول. أو ما يلزمه النظر الثاني عند ورود خاطر وداع. فإذا كنا شرطنا في قيام ذلك مقام الداعي ما ذكرناه، فقد زال القدح. لأنه إن لم يصح أن نبينه على ذلك، لم يقم مقامه؛ وإن صح أن نبنيه عليه، قام مقامه.

[شُبهة الأخرس الأصم]

فإن قيل: فما قولكم في الأخرس الأصم الذي لا يعرف اللغات ولا يصح أن يسمع الكلام؛ أيجوز أن يكلف، أم لا؟ فإن كلّف، فكيف يخاف، ولا تصح فيه طريقة الخوف، على ما ذكرتم؟

[ردّ لأبي هاشم على الشُّبهة]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قال في المسائل البغدادية[١] فيمن لا يعرف شيئًا من اللغات: إنه لا يكلف، إلا أن يفكر فيما يرى فيحصل له الخوف؛ وكذلك الأصم الأخرس، فنص على أن تكليفه إنما يصح بأن ينتبه من ذي قبل فيخاف، فأما بأن يريد عليه الخاطر والداعي فلا يصح؛ لأن المعتبر فيهما أن يفهم ما يتضمنا، ولا يفهم ذلك إلا مَن يدرك ويعرف المواضعة؛ فمن لا يدرك أصلًا كالأصم، أو لا يعرف المواصفة، لا يجوز أن يحصل له التخويف بهما. وقال رحمه الله[٢]: إن كثيرًا ممن لا يسمع الأصوات قد سمع في داخل سمعه، لأن الآفة ربما كانت حالّة في خارج سمعه دون داخله، والخاطر من حقه أن يحصل في داخل السمع، فلا يمتنع أن يسمع إذا كان هذا حاله. ولا يبعد أن يقال فيه: إنه إذا قرر في نفسه مواضعة وإن لم تتقدم له المعرفة باللغات، أن ذلك يحل محل مواضعة مع غيره في أنه متى خوطب به فهم الغرض. فإن كان فيمن لا يعرف اللغات مَن

(١) هو كتاب مفقود، ولم يصل إلينا. (٢) أي أبو هاشم الجبائي.

هذا حاله، صح ورود الخاطر والداعي عليه. وليس لأحد أن يقول: فيجب فيمن نراه من الصُم أن نقطع على أنهم غير مكلفين، وذلك أنا قد بينّا أن حالهم قد ينقسم؛ فعلى أحد الوجهين يجوز أن يكلفوا، وعلى الوجه الآخر يمتنع. فلا يُقطع على أحد الأمرين من حال مَن نشاهده منهم. فأما القطع على كونهم مكلفين، فمتعذر. إلا أن نعرف، من مقاصدهم، أنهم يعرفون من الأحوال ما يعرفه العاقل، وأنهم قد خافوا ونظروا وعرفوا، فتكون منزلتهم عندنا منزلة سائر العقلاء الذين نجد شرط التكليف متكاملًا فيهم. فإن كان العلم قد يحصل بحالهم، فكذلك بحال الأصم، وإن كان طريق ذلك الظنّ فيما فيه على سواء.

[شُـــبهة]

فإن قيل: وكيف يصح القول بأن العاقل يخاف عند كلام الداعي، وهو يُجوّز فيه أن يكون كاذبًا إن علمه مخبرًا، ويجوز أن يكون ماجنًا هازلًا وأن لا يكون مخبرًا، ويجوز أن يكون متعمدًا في دعائه إلى ما يضرّه ولا ينفعه.

قيل له: أما إذا علم من حاله أنه ماجن لاعب، فإن الخوف لا يحصل عند كلامه؛ لأن من هذا حاله، لا يعتد بحاله، ويكون وجوده كعدمه. ويبين ذلك أن الخائف من سلوك الطريق إذا سأل مَن هذا حال قوله، لم يؤثر كلامُه عنده. ولو أنه كان مستمرًا على الطريق، فخاطبه بالتخويف مَن هذا حالُه، لم يخف عند كلامه، ولم يتغير حكم الطريق لديه عما عهده واعتقده فيه.

[مقالة لأبي علي وأبي هاشم]

وقد قال شيخانا، رحمهما الله: إن الخبر إنما يقتضي التخويف لأنه طريق للعلم. وهذا يمنع من أن يكون الماجن في حكم المخبر، لأنه يخالفه في كونه طريقًا للعلم، على ما بينّا. فأما إذا علمه مخبرًا جادًّا فيما يقوله، كان الخوف يحصل عند قوله إذا نبّه على الأمارات القائمة في عقله على ما ترتب الخاطر عليه، لأنه طريق للعلم، فلا بد من أن يقتضي الظن، ويقوي ذلك بحسب ما ينضاف إليه من الأمارات، أو ما يعلم من حاله من النصح فيما يقول والإشفاق؛

لأن كل ذلك مما يقو الظن. ولذلك يؤثر كلام الصالحين، ما لا يؤثر كلام غيرهم. ومَن عرف بالصدق والأمانة يخالف تأثير قوله لقول مَن يخالفه في هذه الصفة. وتجويز الكذب عليه لا يخرج خبره من أن يكون مؤثرًا، كما لا يخرج بذلك من أن يكون طريقًا للعلم إذا انضاف إلى أشكاله. فلو كان ذلك يؤثر، لوجب أن لا يخاف من ورد عليه الخبر بحال الطريق، لتجويزه الكذب عليه. وهذا يوجب زوال الخوف عن جلّ ما يتصرف فيه الإنسان من التجارات والفلاحات وغيرها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إذا كان تجويزه في خبره أن يكون كذبًا، لتجويزه أن يكون هو صدقًا، فلم صار بأن يؤثر في التخويف أولى من خلافه؟

قيل له: إنه إذا أخبر بما تصدقه الأمارات التي نبّه عليها، كان الأغلب في ظنّه أنه إلى الصدق أقرب، فيخاف لا محالة. وقد يخاف عند خبره، لأنه نفسه أمارة للظن بأنه إلى الصدق أقرب، إذا أحسن الظن بحاله وكان هذا هو الأقرب عنده. وعلى هذا الوجه، يخاف الإنسان عند الأخبار، وإن لم يقطع بها ولا عرف أحوال مُخبِرِيها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فلو سمع خبره ولم يعرفه مخبرًا؛ ما الذي كان يجب وهو يجوّز أن يكون مخبرًا، ويجوّز أن يكون ماجنًا؟

قيل له: ينبغي أن نعتبر عليه ظنّه في كونه مخبرًا، فإن قوي في ظنّه ذلك لم يمتنع أن يقوم مقام العلم بقصده إلى الخبر، فيخاف عند ذلك. لأن الظن، فيما حلّ هذا المحل، يقوم مقام العلم. فأما إن كان الأقوى، في ظنّه، أنه ماجن، فإن قوله لا يؤثر وإن استوت الحال عنده؛ فالأقرب، إذا لم ينضاف إلى الخبر غيره من تفكر في أحواله وتنبّه من ذي قبل، أنه غير مؤثر في التخويف. لكنه لا يمتنع في مثل هذا القول، وإن لم يعلمه العاقل خبرًا، أنه يصير سببًا لتفكره في الأمر الذي ألقاه إليه. فيصير خائفًا عند ذلك، لا

لأجل القول فقط، لكن لما انضاف إليه من التفكر في أحواله والتنبه على وجوه الخوف.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن هذا الداعي، الغالب من حاله أن يجترّ بكلامه نفعًا، لأنه يتكثر بمن يستدعيه ويقوى به؛ فإنما يدعوه ويخوفه لهذه العلّة. وهذا يوجب أن لا يعتد بقوله.

قيل له: لا يخلو من ورود كلام عليه، من أن يعرف من حاله ما ذكرته أم لا يعرفه. فإن عرف ذلك، صار عنده بمنزلة مَن يطلب بهذا التخويف من جهته نفعًا في أن قوله غير مؤثر، وإن كان ربما أثر إذا انضاف إليه غيره، على ما ذكرناه. فإن لم يعلم ذلك من حاله، فتجويزه كتجويز كونه كذبا في أنه لا يمنع من ورود الخوف عليه، على ما بيناه. هذا، وليس يجب من حال الداعي ما وصفه؛ بل أكثر الدعاة إلى الله يقصدون بما يأتون طريقة النصح والإشفاق والدعاء إلى الخير، وإن كانوا يؤملون بما يفعلون لأنفسهم جزيل الثواب. ولو جاز أن يقال فيهم ما ذكره، لجاز مثله في سائر من يأمر بالمعروف ويعظ. فإذا لم يصح ذلك فيهم، فكذلك في الدعاة، على ما ذكرناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن الكلام وإن سلم لكم في الداعي؛ فيما أنكرتم أن الخاطر لا يقوم مقامه من قبل أن الداعي يشاهد ويعرف مقاصده باضطرار، وليس كذلك حال الخاطر؟ ولأنه إنما يفهم معنى الكلام مَن شَعر به، فأما وهو لا يشعر بالخاطر أصلًا، فكيف يفهم معناه؟ أفبما يجب أن يعرفوا بذلك أنه بمنزلة المخبر إذا لم يُسمع خبرُه أو بمنزله مَن يتكلم بما لا يعرف معناه؟ وإذا كان الخاطر ليس بطريق للعلم، فكيف يساويه في باب التخويف؟

قيل له: إن الخاطر هو كلام يفهمه مَن يَرِد عليه، وسنبيّن ذلك من حاله. ولو كان ظنًا واعتقادًا كما قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، لكان لا يمتنع أيضًا أن يقوم مقام دعاء الداعي. لأنه يقتضي الخوف للأمارات المضامَّة له، لا بنفسه. فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعي؟

[مقالة أبي هاشم في الخاطر]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن الخاطر مع ما ينضاف إليه من الأمارات، أقوى من الخبر بانفراده. فإذا كان الخبر يقتضي التخويف، فبأن يقتضي الخاطر ذلك أولى. لكن دعاء الداعي مع ما ينبّه عليه من جهات الخوف، التي يتبينها العاقل، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به. لكن كل ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظن عندهما. لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضي الظن وتتعلق بها الأحكام. وسائر ما سأل عنه إنما يوجب أن لدعاء الداعي مزية، ولا يوجب أن الخاطر لا تأثير له البتة. فإذا كان كذلك، سقط ما أورده. وإذا ثبت أن المفكر في أحوال نفسه. إذا تنبّه من ذي قبل على ما يفيده دعاء الداعي أن الخوف يحصل له ويثبت فيه التكليف، فبأن يوجب ذلك في الخاطر أولى، لأنه أبلغ في هذا الباب مما ذكرناه. فأنت تجد مَن يخطر بباله الشيء في المنام يحذر ويخاف، فكيف إذا خطر بباله ما يذكره من التخويف في ترك النظر في معرفة الله مع ما يشاهده من آثار النعم فيه وعلامات الحدث، وأنه لا بد من صانع مدبر، ولا بد من طرق يعرفه بين الطاعة والمعصية، ولأن المعصية تضرّ، كما أن الطاعة تنفع، وأن الضرر قد يعظم، وأن التحرز منه لا يكون إلا بالأخذ في طريق التبين، وأن ذلك هو النظر والتفكر؟ وربما بلغ الحال فيمن يحسن نظره لنفسه، ويقوى فكره في عاقبته، ويشتد تأمله لأحوال الدين عند ورود هذه الأمور عليه، أن يتعدى الخوف إلى القلق الشديد، حتى يأخذ في طريق التخلص والنظر. وهذا معروف من أحوال كثير من العقلاء، خصوصًا إذا سمعوا موافقة الداعي إلى الله، تعالىٰ، فانضاف إلى ذلك ما يجدون من أمر اختلاف المذاهب، وتكفير البعض للبعض، واتفاق كلمة العدد العظيم على نار دائمة لم يقحم الجهل ولم يعرف الصانع ولم يسلك طريقة طاعته، والثواب الجزيل لمن أخذ في طريق الطاعة وقام بالواجب عليه واجتنب القبيح بم تواتر على سمعه ما نبّه الله عليه في القرآن وما قد ظهر عن الرسول من الدعاء إلى الشرائع وغيرها. وإنما نذكر الكلام في الداعي

والخاطر لنبين أن العاقل وإن لم يختلط بمن هذا صفته، فإنه يحصل مكلفًا عند ورود أحدهما. فأما في مثل هذه الأحوال وهذا الزمان، وقد انتشرت الدعوة وظهرت أمارات الخوف على ألسنة مَن لا يحصى ولا يعد، فوجوه الخوف الواردة على مَن يتكامل عقله أكثر من أن تحصى، فلا نحتاج أن نذكر بابًا مخصوصًا في ذلك.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فإن كان متى تنبّه على أحوال نفسه وعرف الأمارات، يحصل خائفًا، فلا فائدة في الخاطر والداعي.

قيل له: قد بيّنا الكلام في ذلك، وقلنا: إن تنبه على كل ما يجب، وروده عليه بالخاطر والداعي، فإنه يستغني عن ذلك. ولا يوجب هذا كون الخاطر لغوًا، لأنه يغني عن هذا التفكر المبتدأ، كما يغني هو عن الخاطر.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فإذا ورد الخاطر، ودعى الداعي عليه، وعرف هذه الأمور من نفسه، فيجب أن يكون العمل على ما عرّفه دونهما. وهذا يوجب كونهما لغوًا.

قيل له: لا يجب ذلك، لأنهما حركاه للفكر، وبعثاه عليه، ولولاهما لم يحصل هذا المعنى، ولأن ما يجده من نفسه يقوى بانضمامهما إليه. فيصير ذلك في بابه بمنزلة مَن يشاهد في الطريق آثار السبع على الثلج أو غيره، ثم يرد عليه مُخبر يعرّفه بحال السبع، أن ذلك يكون أقوى عنده. وكذلك لو لم يشاهد الأثر، لكن المخبر خبره بذلك ودلّه مع ذلك على أثر جديد للسبع، فإنه يكون أقوى منه إذا شاهد الأثر فقط.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب إذا ورد كلام الداعي أو الخاطر عليه، بالتخويف من ترك النظر في الجزء والطفرة والكمون والمداخلة، أن يلزمه النظر في ذلك على قود قولكم.

قيل له: إن كيفية ورود الخاطر بالتخويف يمنع مما سألت عنه، لأنه يبعثه على معرفة الصانع بأن ينظر في العالم وما يجده من اختلاف أحواله، ويرغبه في معرفة حكمته ومعرفة استحقاق العقاب على القبيح، ليتحرز من ارتكابه. وذلك يتم دون معرفة الجزء والطفرة. فسبيل الخاطر لو ورد بذلك سبيل من خوفه من ترك النظر في الحساب والنحو والعروض، في أنه يعلم أن ذلك غير مؤثر. فلا يخاف عنده الخوف الذي يعلم به وجوب النظر عليه.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا متى خوّفه المخبر من ترك النظر في صدق الشيء، وقد سمع دعواه وشاهد المعجز الظاهر عليه، أن يلزمه النظر.

قيل له: يلزمه ذلك إن كان قد تقدم له العلم بما يجب أن يعرفه قبل النبوّات. فأما إن لم يعلم ذلك، فإنه يلزمه النظر في معجزاته بأن يقدم قبله النظر فيما يجب أن يعلمه قبل النبوّات على الترتيب بابًا بابًا.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب إذا خبّره بأن في بلد بعيد شاسع مَن يدّعي النبوّة، وخوّفه من ترك الخروج إليه، أن يلزمه الخروج على قود ما ذكرتم.

قيل له: إنه لا يلزمه ذلك، لأنه لا يعلم من حال ذلك النبيّ أنه يدعوه إلى شريعة، ويخوّفه من ترك النظر في معجزته. وبهذا يخاف من ترك النظر في نبوّته إلا لأجل وجوده وكونه نبيًا.

[شُبهة]

فإن قيل: فلو بلغه عن النبيّ أنه يدعوه إلى النظر في معجزاته؛ ما الذي كان يجب عليه؟

قيل له: يلزمه النظر دون الخروج، ويعلم أنه إن كان صادقًا فيما يحمله من الرسالة عن الحكيم ربّ العزّة، أنه لا يجوز أن يكلف النظر إلا مع العلم بالمعجز الذي ينظر فيه. فما لم ينته إليه ذلك بالخبر المتواتر، لا يلزمه أن

ينظر، وإنما يلزمه الخروج إلى النبيّ لأجل النظر. فيجب أن تَعَرّف وجوب النظر، يلزمه الخروج. فأما أن يلزمه ذلك، لأجل ما لا يعلم وجوبه عليه، فبعيد.

[ردّ لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو وجب ذلك عليه، لوجب إذا أخبره مخبر آخر بنبيّ في بلد آخر، والطريق إليهما مختلف، أن يلزمه كلا الخروجين على تضادهما.

[شُــبهة]

ولقائل أن يقول: إن ذلك إذا استحال دخوله تحت الإيجاب، فلا يجوز أن يجب على الجمع. لكنه يكون مخبرًا لثبوت وجوه الوجوب فيهما على سواء. فالأولى أن يُعتمد على ما قدمناه.

[رد لأبي علي]

وقد قال رحمه الله: إن التخويف إنما يؤثر في وجوب النظر والمسألة والبحث، لأنها أجمع طريق للمعرفة، فأما الخروج وسائر الأفعال، فلا يصح أن تصير واجبًا بالتخويف.

[شُــبهة]

ولقائل أن يقول: إن النظر إنما وجب من حيث يخاف من ترك ما يؤمل زواله بفعله، على ما بينّاه؛ والتحرز من المضار واجب بأي فعل كان. فإذا وجب ذلك بالنظر، وجب أيضًا بغيره من الأفعال. وما نعرفه من أحوال النظر في باب الدنيا يقتضي ذلك، لأنه كما قد يجب النظر والمسألة فقد يجب الهرب وغيره من أفعال الجوارح.

لكن الغرض بالتخويف إذا كان من فقد المعرفة، وكان زواله يتعلق بالمعرفة، فيجب أن لا يؤثر إلا فيما قاله رحمه الله، لأنه طريق العرفة دون سائر الأفعال. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يجري القول في هذا الباب.

فصل في أن الخاطر كلام دون غيره

[مقالة أبي علي في الخاطر]

الذي قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، في «نقض المعرفة»[(١)]: إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد. وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر، أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد، لأنه لو كان كلامًا لكان الله، سبحانه، مكلمًا لكل مكلف؛ وقد ثبت أنه خصّ بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره. ويمكنه أن يقول: لو كان كلامًا، لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحد الذي يدرك الكلام. ولو كان كذلك، لتبيّنه من نفسه وعرفه، ولحلّ ذلك في بابه محل خطاب الغير. وأوجب، ذلك أن يكون مكلمًا بما يتضمنه الخاطر، وإن لم يكن المكلَّم له العباد. وهذا في حكم المعجز، لخروجه عن العادة. ويمكنه أن يقول: إن الكلام متى لم يدرك، لم يصح التطرق به إلى مقصد المتكلم، فلا يفهم به المراد، ويكون وجوده كعدمه؛ فكيف يصح ورود الخاطر على وجه لا يدرك ولا يميز من غيره؟ ويمكنه أن يقول: إن الغرض بالخاطر، لو كان كلامًا، حصول الظن لمن ورد عليه، فبأن يجعل نفس الخاطر هو الظن أولى، لأنه الغرض والبغية، والقادر على الكلام قادر عليه. ويمكنه أن يقول: إن الواحد منا في أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباله إذا هو نظر وفكر، وإن لم يكن هناك كلام. وذلك يبين أنه من أفعال القلوب.

وبعد، فلو كان كلامًا خفيًا، لكان الكلام الجهير بأن يوصف بأنه خاطر إذا ورد عليه أولى، لأنه أشد إدراكًا له وفهمًا لمعرفته. وقد علم أن الخطاب الواقع على هذا الوجه لا يوصف بأنه خاطر، ولا من ورد عليه يكون قد خطر معنى ذلك بباله؛ فبأن لا يقال ذلك في الكلام الخفي أولى. وبعد، فإن الخاطر يستوي فيه كل عاقل بلغ حد التكليف، والكلام يحتاج إلى مواضعة متقدمة ومعرفة لها، وذلك يختص به بعض العقلاء، فيجب أن يكون من أفعال القادر، لأن كل عاقل يشعر بما يحدث في قلبه من اعتقاد أو ظن أو

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. وراجع التعليقة التي وردت سابقًا ص ٢١٧، هامش (١).

تصوّر للأمور التي يخافها أو يحذرها أو يرغب فيها. ويمكنه أن يقول: لو كان كلامًا، لوجب أن يكون داخل أُذُن الإنسان قد بنى مثل بنية الفم واللهوات، ليصح حصول الكلام فيه. والمعلوم من حال ذلك الموضع خلافه، لأنه لو كان بهذه الصفة لصحّ من أحدنا أن يفعل في داخل أذن الإنسان كلامًا يسمعه على الوجه الذي يوجد عليه الكلام في الحقيقة. وبعد، فلو كان كلامًا لما صح أن يلتبس بالنظر والفكر، لاختلاف جنسهما. لأن ما هذا حاله، لا يلتبس بعضه ببعض، وإنما يلتبس الشيء بجنسه أو بما يقدّر فيه هذا المعنى. ولهذا قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن العلم هو اعتقاد، لأنه يلتبس الجهل به، على أنه كان يجب أن يذكر العاقل منا ورود هذا الكلام عليه في مبادىء حال تكليفه، وأنه إن نسيه في وقت أن يذكره في وقت سواه؛ والمتعالم من حال جميع العقلاء خلاف ذلك. وقد صح أن الإنسان يتذكر ما يخطر له في المنام وهو ناقص العقل، فبأن يتذكر ذلك لو كان كلامًا واردًا عليه أولى. وكل هذا يبين أنه من أفعال القلوب.

[مقالة أبي هاشم في الخاطر]

واعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قال في سائر كتبه: إنه كلام، إما أن يفعله الله تعالىٰ أو يأمر بعض الملائكة بفعله، ولا يجوز أن يكون سواه؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطا به عنه؛ ولو كان غير كلام، لم ينب مَنَابُه. قال: ولأنه يجري في بابه مجرى تخويف المخوف من سلوك طريق بأنه لا ماء فيه، فيجب أن يكون كلامًا. وجعل هذين الوجهين كالدلالة على أن الواجب من قول أبي علي، رحمه الله: إنه كلام، لأنه قد استشهد بذلك في كتبه. وقال رحمه الله: ولا يجب إذا أثبتناه كلامًا أن يكون تعالىٰ مكلمًا لكل الخلق على الحد الذي كلم موسى، كما لا يجب إذا جعلنا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: الآية ١]، كلامًا وخطابًا لجميع المكلَّفين، أن يكون مكلِّفًا لهم أجمع على حد ما كلّم موسى. وإنما اختصّ موسى، صلى الله عليه، بذلك لأنه تعالىٰ كلّمه على وجه مخصوص لم يكلّم عليه غيره، ولأن في العقلاء مَن لا يرد عليه الخاطر أو يغني عنه دعاء الداعي أو يفكّره من ذي قبل. فلا يجب أن يكون تعالىٰ مكلمًا للكل، سيّما وقد يجوز في الخاطر أن يكون من فعل

بعض الملائكة، فلا يجب أن يكون تعالىٰ مكلمًا له، على أن هذا الكلام لخفائه لا يقال في فاعله: إنه مكلِّم لمن أورده عليه، كما لا يقال في وسوسة الشيطان: إنه كلام لنا، وأنه قد خاطبنا.

وقال رحمه الله[١]: لو كان اعتقادًا، لكان المخطر بباله مضطرًا إليه، والمتعالم من حاله خلاف ذلك؛ ولو كان ظنًا، لحلّ محل الظن المبتدأ، لأنه تعالىٰ لا يجب أن يفعله فيه بأمارة؛ فكان ذلك ينبيء عن نقصه، وكان يجب أن لا يكون سببًا لوجوب النظر. وفي بطلان ذلك دلالة على أنه من جنس الكلام، لكنه لالتباسه بالفكر من حيث ورد خفيًا، وحصل بحيث يقارب محل الفكر اليقين، وصار كالتبس حديث الغش في بعض الأحوال بالنظر والفكر. فلذلك لا يحسن أن نعلمه ضرورة، وإن كان لا بد من وروده عليه.

واعلم، أن المعتمد في ذلك أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه، ولا بد إذا كان معنى، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، لأن إثباته سوى هذين لا يصح. ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظنًا أو اعتقادًا، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن مَن ورد عليه الخاطر خائف ظانّ لما يخاف منه، غير قاطع عليه، فلا يصح كونه علمًا. ولا مدخل للإرادة وغيرها من أفعال القلوب في هذا الباب. فأما النظر، فهو مما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بنفس الخاطر.

[انقسام أفعال الجوارح]

وأفعال الجوارح تنقسم: فمنها ما لا يفيد من حيث تقع المواضعة عليه، ولا ما يجري مجراه. فلا مدخل في هذا الباب، لأن ما يوجب إثبات الخاطر يوجب كونه مفيدًا لأمور تَنبّه عليها. ومنها ما يفيد لمواضعة أو غيرها، كالكلام والكتابة والإشارة. وقد علمنا أن الإشارة لا مدخل لها في هذا الباب لأنها لا تفيد، بالاضطرار، إلى قصد المشير، ويختلف حالها بحسب فاعلها ومن قصد بها؛ وذلك لا يتأتى إلا مع المشاهدة لها على الوجوه التي تقع عليها. فأما

(١) أي أبو هاشم الجبّائي.

الكتابة، فإنما تفيد بأن تشاهد صورتها، فتُعرف بها حال الكلام التي هي أمارة له. ومتى حدثت، لا يصح ذلك فيها ولم يُعتد بها. وكان وجودها كعدمها. وإن كان ما يوجب صحة كون الخاطر إشارة وكتابة، يوجب صحة كونه كاملًا، لأنه في باب الفائدة أبلغ منهما، ولأن الكتابة هي فرع عليه، فلا يفيد إلا بتقدمه وتقدم المواضعة عليه.

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الخاطر اعتقادًا، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فعله تعالىٰ أو من فعل نفس العبد؛ لأن الدلالة قد دلّت على أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل الاعتقاد في قلب غيره. ولا يمكن أن يكون من فعله تعالىٰ، لأنه إن لم يكن معتقده على ما هو به فيجب كونه قبيحًا؛ وقد ثبت أنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، وإن كان معتقده على ما هو به. فيجب كونه علمًا، لأنه قد صح أن الاعتقاد إذا وقع من فعل العالم بالمعتقد يجب كونه علمًا؛ ولو كان علمًا، لوجب أن يعلم به ما يقتضيه وقد علمنا أن المخطَر بباله ليس حاله فيما يرد عليه حال القاطع العالم، فبطل كونه اعتقادًا من فعله تعالىٰ. ولا يجوز أن يكون اعتقادًا من فعل نفس العاقل، لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقاد أن يجري مجرى التبخيت. فلا يحصل لها حكم يلزم عنده النظر ويقع به الخوف، على حد ما ذكرنا في الخاطر.

[شُـــبهة]

فإن قال: إنه اعتقاد من فعله، لكنه وقع عند سبب حصل من فعل الله، تعالىٰ.

قيل له: وما ذلك السبب؟ أهو اعتقاد ثانٍ، أو كلام، أو ما يجري مجراه؟ فإن أثبته اعتقادًا ثانيًا، كان الكلام فيه كالكلام في الأول في أنه إن وقع بلا سبب لم يكن له حكم، وإن وقع عند اعتقاد آخر أدّى إلى ما لا نهاية له. فإن قال: إنه يقع عند كلام، فقد أثبت ما نقوله في الخاطر. لكنه جعل أسماء لم تحصل عنده من اعتقاد العاقل. ونحن لا نمتنع، فيمن ورد الخاطر عليه، أن يعتقد اعتقادًا أو يظنّ ظنًا. ولولا ذلك، لم يحصل الخوف الذي يجب عنده النظر.

وبعد، فإن الخاطر من فعله تعالى؛ فكيف يصح أن تُثبت اعتقادًا من فعل المكلَّف، فهذا في نهاية البعد. ولا يجوز في الخاطر أن يكون ظنًّا، لأن الظنّ إذا ورد مبتدأً على القلب بلا أمارة لم يعتد به. فلا يخلو ما يفعله سبحانه من الظن على هذا القول من أن يفعله عن أمارة أو يفعله مفردًا عنها. فإن كان مفردًا عن الأمارة، لم يكن له حكم، وصار كمن يظن الأمور على جهة الابتداء في أن ذلك ينبىء عن نقصه ولا يتعلق بظنّه الأحكام التي من حقّها أن تتعلق بالمظنون. وإن كان يفعل الظن عن أمارة، فمن حق الأمارة أن تؤثر في الظن إذا كان الفاعل له من الأمارة أمارةً له. فأما مَن تستحيل عليه الأمارات، فغير جائز أن يفعل ظنًّا وللأمارة فيه تأثير، كما أن النظر يؤثر في الاعتقاد إذا كان الناظر هو العالم، والأمارة تؤثر في المراد إذا كان الفاعل له هو المريد. ولذلك لو وجدت الأمارة، وفعلنا الظن من غير أن نعملها على الوجه الذي هي أمارة عليه، لم تؤثر في الظن. فكيف يصح أن يقال: إنه مَن فعله تعالىٰ، وتؤثر هذه الأمارات فيه؟

وبعد، فالأمارات التي ذكرها لا تخلو من أن تكون ظنًّا أو اعتقادًا أو كلامًا، وليس هو مَن يثبت كلامًا أو ما يجري مجراه، فيجب أن يكون اعتقادًا أو ظنًّا. ولا بد من تناولهما لمعتقد مخصوص ليصح كونهما أو كون أحدهما أمارة. فإن تناول هذا الاعتقاد نفس الظن ووجوده أو المظنون، لم يصح كونه أمارة. لأنه لا يصح في الأمارات أن تتعلق بنفس ما يتعلق به ما هي أمارة له. ولأنها إن كانت كذلك، فهي نابية عن الظن ومغنية عنه، فلا وجه للحاجة إلى هذا الظن. وإن كان ذلك الاعتقاد يتناول الخوف من المقبحات؛ وأنه لا يأمن، إن لم ينظر، من الهلاك وتقحم النيران إلى ما يجري هذا المجرى، فهو أقوى من الظن؛ فما الفائدة في وجوده؟ وإن كانت الأمارات ما ليس عليه الإنسان من الاعتقادات؛ فكيف يصح كونها أمارات في ذلك الظن، وهي لا تتعلق بالظان البتة؟ فذلك كله يبين أنه لا يجوز في الخاطر أن يكون ظنًّا.

وبعد، فقد كان يجب في العاقل أن يعرف عند ورود الخاطر عليه أنه مضطر إلى الظن، ولوجب أن يفصل بين هذا الظن وبين غيره على بعض

الوجوه، كما يفصل بين الأمور الضرورية والمكتسبة؛ وهذا الفصل واجب، كان ذلك مما يبقى أو لا يبقى. فليس لأحد أن يقول: إن الظن لا يبقى، فلا تجب هذه الطريقة فيه، ولأنه يجب ما ذكرناه فيه على كلتا حالتيه.

وبعد، فقد صح أن حال المكلَّف وقد ورد الخاطر عليه في الخوف الذي يلحق قلبه، حال من يخوف في أمور الدنيا أو مَن يرد عليه الخوف بالداعي. وذلك لأنه لا يخاف من أمر واحد، بل يرد عليه الخاطر بوجه من التفصيل يقتضي مخافة على وجوه مخصوصة لا تصح بظن واحد. فلا بد من أن يكون هناك ما يفيد هذه الفوائد أجمع، ليبنيه على جميعها، فيظن عندها ما يقتضي كونه خائفًا. وهذا معنى ما ذكره رحمه الله[1]، إذا قام كلام الداعي مقامه. فيجب أن يكون كلامًا، لأنه لا بد من أن يتضمن كل الفوائد التي يتضمنها تخويف الداعي؛ وهذا يوجب ما ذكرناه.

وقد قال رحمه الله: لو كان ظنًّا، والظن اعتقاد، لوجب أن يكون علمًا على ما فسرناه من قبل.

[مخالفة القاضي لأبي علي]

وهذا، على ما ذكرناه، غير واجب، لأن من قول أبي علي، رحمه الله: إن الظن سوى الاعتقاد وأنه مخالف له. وإنما بَنَى ذلك على أصله، وهو غير مسلّم، فالأولى ما قدمناه.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس العاقل إذا ابتدأ وفكر في أحوال نفسه فتنبّه على ما تبيّنه بالخاطر عليه، حصل الخوف، وهذا لا يكون إلا باعتقادات وظنون يبتدئها عند علمه بحاله؟ فهلا جاز أن يفعل تعالىٰ فيه منبهًا عنه علمه بحاله، فيكون له هذا الحكم أقوى من حيث حصل فيه من فعل الله، تعالىٰ؟

(١) أي أبو هاشم الجبّائي.

قيل له: إن العاقل عندنا لا يحصل له الظن ابتداء، بل يحصل عقيب أمارة تصوّرها من نفسه، وعلم ثبوتها، وأحال فكره فيها، وعلم كيفية تعلّقها بما يظنّه ويخافه. فعند ذلك متى فعل الظن، خاف خوفًا صحيحًا لزمه النظر عنده. وإنما صح كون ذلك أمارة لما قدمناه من أنه إذا كان هو الفاعل للظن أثرت الأمارة فيه. فأما القديم، تعالىٰ، فإن فعل الظن مع هذه الأمور، كان مضطرًا إلى الجميع، فلا يصح له هذا الحكم. فإن فعل الظن وحده، كان بمنزلة المبتدىء الذي لا حكم له، لأن هذه الأمور لا تؤثر فيه.

وبعد، فإنها إذا حصلت للعاقل، فعل الظن عندها لا محالة، فلا وجه لأن يفعل تعالىٰ فيه الظن والحال هذه، كما لا وجه لفعل الخاطر والداعي. فقد خوّف وحذّر وبالغ، حتى حصل للمدعو الخوف الشديد، ونحن الآن نتبع ما أوردناه على اختصار، إن شاء الله. فقد بيّنا فساد ما تعلق به من أنه كان يجب فيه تعالىٰ أن يكون مكلمًا لكل أحد، لو كان الخاطر كلامًا، فلا وجه لإعادته. ولا يجب إذا قلنا: إنه كلام، أن يبينه من نفسه حتى يجري مجرى خطاب الغير الذي يعرف مَن يخاطبه. فكما لا يجب هناك، ولا يخرج من أن يكون مدركًا، ولا الكلام من أن يكون خطابفا له وواردًا عليه، فكذلك القول في الخاطر.

وقد علمنا، أنه قد يجوز من النائم أن يبين معنى الكلام، وإن لم يعلم الكلام في الحقيقة؛ لأنه ربما ظن فيه أنه خاطر هجس له، ويكون فيه معنى الكلام الذي سمعه. فغير ممتنع مثله في الخاطر ما ذكرناه، ولم يجب ما ذكره من أن ذلك يجري مجرى المعجز لخروجه عن العادة. وقوله: إن الكلام إذا لم يدرك لم يصح النظر به إلى معرفة معناه، ويكون وجوده كعدمه. فكيف يكون الخاطر بهذه الصفة بعيد لما ذكرناه من أنه يدرك لا محالة ويفهم المراد؟ لكنه لا يعرف ذلك كمعرفة الكلام، فيصير بمنزلة النائم إذا خوطب وانتبه بإدراك ذلك الخطاب أنه لا يجب أن يكون ذلك وجود ذلك القول كعدمه، لأنه قد أدركه وتبيّن معناه على الجملة، لكنه ظنّه خاطرًا هجس له؛ وعلى هذا الحد يجري أمر الوسواس من إبليس وسائر الشياطين؛ ولا يوجب ذلك أن يكون وجوده كعدمه، بل له تأثير لا محالة.

[شُبهات ذكرها القاضي وردّ عليها]

[١ ـ] وأما قوله: إن الغرض بالخاطر حصول الظنّ فبأن يجعل نفس الظنّ أولى من أن يجعل كلامًا يؤدّي إلى الظنّ، فبعيد. وذلك أنّا قد بينّا أن نفس الظن لا يصح أن يفعله تعالىٰ فيه على الوجه الذي يكون سببًا لوجوب النظر والمعرفة؛ فإذا لم يصح ذلك فيه وجب أن يكون كلامًا. ولا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال إذا كان الغرض بالظن أن يفعل النظر والمعرفة، ثم يقوم بالطاعات؛ فهلا فعل تعالىٰ فيه هذه الأمور؟ فكما يبطل ذلك بأن هذه الأمور لو كانت من فعله تعالىٰ، لبطل الغرض المراد بها وهو التعرّض للثواب، فيجب أن تكون من فعله؛ فكذلك القول فيما ذكرناه من الظن.

[٢ ـ] وقوله: إن الأمور قد تخطر ببال الإنسان ولا يجب أن يكون ذلك كلامًا، بل يكون معنى موافقًا في النفس، فكذلك الخاطر بعيد. وذلك لأنا لا نثبت الخاطر من كل وجه وفي كل باب إلا كلامًا؛ فالقول في الجميع واحد. وإن كنا لا نبعد أن يُسمّى ما يعتقده الإنسان، عند بعض الأمارات فيخاف عنده في باب الدنيا، خاطرًا. وقد بينّا أن الخاطر الوارد في باب الدين خاصة لا يجوز أن يكون اعتقادًا، فليس إلا أن يكون كلامًا. وإن كان لو تنبّه العاقل من ذي قبل، فعرف من حاله ما ينبهه الداعي والخاطر عليه لخاف، ولجاز أن يسمى ذلك خاطرًا على جهة المجاز. فإن أراد مريد ذلك بالخاطر الذي ليس بكلام، فهو صحيح؛ ولا يدفع ذلك صحة ما ذكرناه.

[٣ ـ] وقوله: إن كان الخفي من الكلام خاطرًا، فيجب في الجهير ذلك؛ فإذا لم يُقل ذلك في الخطاب الذي يقع من الداعي المخوِّف، فبأن لا يقال ذلك في الخفي من الكلام أولى؛ فبعيد. وذلك لأن ما هذا حاله إذا أدركه وتبينه وعرف المتكلم مقاصده؛ فإنه، لاضطراره إلى هذه الأحوال، لا يقال: إنه خاطر؛ لارتفاع اللبس فيه. وإنما يقال ذلك، إذا التبس بالفكر وبحديث النفس. كما يوصف القول الوارد عليه بأنه وسوسة إذا كان خفيًا حاله ما ذكرنا دون الجهير من القول.

[٤ ـ] فأما قوله: إذا جُعل الخاطر كلامًا اختصّ بمَن يعرف اللغة، وإذا جعل ظنًا عمّ العقلاء أجمع، فذلك لا يوجب أن لا يكون كلامًا دون أن يبين بدليل، أن من حق الخاطر أن يعم جميع العقلاء، عرفوا اللغات أو جهلوها؛ ومتى لم تقدم هذه المعرفة، لم يصح له تعلقه بما ذكره. وقد بينّا أن مَن لا يعرف اللغات، لا يصح أن يرد عليه الخاطر، وأنه قد يكلف لا بورود الخاطر، لكن بتنبيه الداعي بالإشارة أو بأمر يجري مجرى المواضعة، أو بأن يتنبّه من ذي قبل؛ وإن كانت هذه الوجوه لا تصح فيه، فإنه لا يكلّف أصلًا. وليس القول بذلك مما يفسد بأمر قد ثبت، لأنه لم يصح عندنا أن بعض مَن لا يعرف شيئًا من اللغات قد كلّف لا محالة.

[٥ ـ] وقوله: إن كل عاقل يشعر بما يحدث في قلبه فذلك هو الخاطر دون الكلام، فبعيد، وذلك لأن حدوث ظنّ واعتقاد في القلب لم ننكره عند الكلام. وليس في حدوث ذلك، دلالة على نفي الكلام، بل بأن يدلّ على ثبوته أولى. لأنّا قد بينّا أن الظن إنما يكون له حكم إذا وقع عند سبب وأمارة. والظاهر أن هناك أمرًا حصل عنده الظن على هذا الوجه، فالتعلق بما ذكره في نفس الخاطر في نهاية البعد.

[٦ ـ] وقوله: لو كان كلامًا لكان في داخل أذن الإنسان، مثل بنية الفم ليصحّ حصول الكلام فيه. فقد بينّا في هذا الكتاب، من قبل، أن ما يفعله تعالىٰ من الكلام قد يصح وجوده في كل جسم، ولا يجب أن يكون مبنيًا كبنية الفم. وبينّا أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أن الكلام يحتاج من فعل أي فاعل كان إلى بنية. فإذا صح ذلك، لم يمتنع منه تعالىٰ أن يحدثه هناك مع فقد البنية، ولا يمتنع أيضًا أن يقال: إن هناك بنية يصح وجود الكلام معها لطيفة، لأن ذلك غير مستحيل. وقد علمنا أن هذه البنى التي يوجد الكلام معها قد تلطُف وتعظُم، فما الذي يمنع من وجود اللطيف منها هناك؟ فأما إذا جعل الخاطر من فعل الملك، فلا بد من إثبات بنية مخصوصة له تفعل فيه؛ لأنه قد صح أن القادر بقدرة لا يجوز أن يفعل الكلام إلا فيما هذا حاله. وقد تقدم القول في ذلك، في باب الكلام.

[٧ ـ] فأما قوله: لو كان كلامًا لم يصحّ أن يلتبس بالفكر لاختلاف جنسهما. فقد ثبت أنه قد يلتبس عند النائم إذا سمع الكلام وانتبه عنده ذلك بالفكر، فيظن ذلك معنًى واقعًا في قلبه من غير كلام سمعه. فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع مثله في الخاطر. وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنما يلتبس ذلك بالفكر لقرب محله، ولأن من حق هذا الكلام أن يفيد ترتيب النظر فيظن من ورد علمه أنه الفكر. لأن حديث النفس قد يلتبس بالفكر، وهذا مما يعرفه كل أحد من نفسه، فكذلك القول فيما بيّنا. ولو جاز دفع الخاطر لهذه العلّة، لجاز نفي الوسواس الواقع من الجن لمثله، ولجاز دفع حديث النفس لمثله. وربما يعتقد الإنسان الشيء فيلتبس الفكر فيه، ولا يوجِب نفي الاعتقاد، وكل ذلك يبيّن فساد ما تعلّق به. ولا يجب إذا كان الخاطر كلامًا، أن يكون من ورد عليه يذكره في سائر حالاته، لأن هذه الأمور الخفية مما لا يجب هذا المعنى فيها على كل وجه. ألا ترى أن ما يرد عليه من تنبيه الغير على مصالحه وما يلحقه من الوساوس، لا يجب أن يدفع بأن يقال: لو كان صحيحًا لتذكره في سائر حالاته؟ فكذلك القول في الخاطر. وربما ورد على الإنسان دعاء الداعي، فينبهه على ما يلزمه من النظر ولا يجب أن يذكره في كل حال، بل قد ينساه مرة وإن ذكره أخرى. فكيف يجب في الخاطر ما ذكره؟ وكيف يجب ذلك، ولا أحد من المكلفين إلا ويجوز أن لا يرد الخاطر عليه، وأنه يستغني عنه بدعاء الداعي، أو ينبهه من ذي قبل. وكل ذلك يبين أن المطاعن التي أوردناها على أن الخاطر كلام، زائلة؛ وأن ما نصرناه، في إثباته كلامًا، صحيحٌ.

فصل في الوجوه التي يجب أن يرد الخاطر عليها من قبله تعالىٰ وما يتصل بذلك

اعلم، أن من حق الخاطر أن لا يحسن وروده إلا أن يتضمن شروطًا، منها أن يفيد الوجه الذي له يحسن إيجاب النظر والمعارف، ومنها أن يتضمن ذكر وجوب المعرفة التي لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف، ومنها أن يتضمن الوجه الذي له يخاف من ذلك بأن يذكر الأمارات التي تقتضي الخوف، ومنها أن يتضمن ترتيب النظر على الوجه الذي يلزمه المكلف. فهذه الوجوه لا بد

منها عندنا ليحسن ورود الخاطر من قِبل الحكيم، وما عدا ذلك من الشرائط لا معتبر به. وفي بعض ما ذكرناه خلاف بين الشيخين، رحمهما الله، وفي بعضه وفاق، وسنفصّله ونبيّن الصحيح فيه، فإن هذا باب يقلّ وجوده مجموعًا في الكتب.

فإن قال قائل: أفتجعلون شروط وجوب النظر عند ورود الخاطر إذا ورد بالتخويف على وجه يخاف العاقل عنده، ولم ينبّه على الوجه الذي له يحسن إنزال تلك المضرّة التي يخافها به. فالنظر يجب عليه، ولا يكون المخطر ذلك بباله حكيمًا، ويكون سبيلُه سبيلَ الظالم إذا خوَّف رجلًا من سلوك طريق أو من القعود في بعض الأماكن بأن قال له: إن لم تقم عاقبتك. فمعلوم من حاله أنه فعل قبيحًا، وإن وجب القيام على المخوَّف. ولو أنه هدّده بالقتل إن لم يعطه ما له، للزمه العطية تفاديًا من القتل، وإن قبح منه ما فعل، وقبح منه الأخذ جميعًا.

[علّة مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو أنه تعالىٰ لم يكلف العاقل وجعل على الصفة التي يجب تكليفه عندها، للزمه الفعل وإن كان ما يفعله تعالىٰ قبيحًا. فمن سبيلك أبدًا أن تنظر في الوجه الذي يجب الفعل على المكلف من غير الوجه الذي له يحسن من الموجب إيجابه أو يحسن منه لأجله إيراد الخاطر عليه، فيثبت في كل واحد فيهما من الشرط ما يقتضيه الدليل، ولا يجعل الشرط في مثل ذلك متفقًا وإن كان قد يتفق بعضه بحسب قيام الدلالة.

[الأصل في هذا الباب]

واعلم، أن الأصل في هذا الباب أن هذه المعارف إنما تجب من حيث كانت ألطافًا، واللطف منها هو العلم بأنه يستحق على فعل الطاعة ثوابًا وعلى فعل القبيح عقابًا، لأن هذا العلم هو الذي عنده يكون أقرب إلى فعل الواجب والامتناع من القبيح رجاء النفع ومخافة المضرة. لأنه قد تقرر في العقول أن ما يستحق به النفع يكون أقرب إلى فعله. وما يخاف في فعله المضرة يكون أبعد

من فعله، والذي يختص من المعارف بكونه لطفًا هو هذان العلمان دون غيرهما. لكنه قد صح أنهما يتفرعان على علوم متقدمة ومقاربة لولاها لم يصح حصولهما. ألا ترى أن العلم بالثواب والعقاب وكيفية استحقاقهما وفعل القديم، تعالىٰ، لهما لا يصح حصوله إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يفعل القبيح. لأنه إن لم يُعلم حكيمًا جُوِّز أن يكلِّف ولا يثبت، وجوِّز أن يكلّف ويسوّي بين العاصي والطائع؛ بل يجوز أن يثبت العاصي ويعاقب الطائع، على حسب ما يُلزم المُجبرة في هذا الباب، لإفاضتها القبائح إلى الله، تعالىٰ، فإذا صح ذلك، فلا بد من أن نعلمه حكيمًا، لنعلم أنه إنما كلّف لأجل النفع، وأنه لا يجوز أن يكلّف الواجب مع ما فيه من المشقّة إلا وفي تركه مضرة، وإلا قبح إيجابه. فإذا صح ذلك، فلا بد من وجوب هذه المعارف من حيث لا يتم وجود العلمين اللذين ثبت أنهما لطف إلا بوجودها وحصولها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به من فعل العبد يجب كوجوبه.

وقد ثبت أيضًا أن المكلف لو جوّز على القديم، تعالىٰ، المنع، ولم يعلمه قادرًا لنفسه، لجوّز أن يمنع من فعل الثواب الذي يستحقه عليه. فكان يؤثر ذلك في حسن التكليف عنده، ويجوز أن يمتنع فعل العقاب عليه أو يمنع من ذلك. ولو لم يعلمه عالمًا لنفسه، لم يعلم أن يوفيه ما يستحقه، من الثواب، لأن ذلك القدر لا يعرفه. وكذلك القول في العقاب، إنه إن كان يجوز أن يفعل منه أكثر مما يستحق، فلا بد من أن يعلمه عالمًا لنفسه. فهذه العلوم إما أن يجب تقدمها للعلم بالثواب والعقاب، أو مقارنتها له ليصح أن يحصل له العلم بهما على الوجه الذي يكون لطفًا. ولما لا يتم الواجب إلا معه من فعل العبد، قد قلنا: إنه يجب كوجوبه، وتصير المعارف التي ذكرناها أجمع كأنها لطف، لما كانت جهة في كون المعرفة التي هي لطف ثابتة وواقفة على الوجه الذي يكون لطفًا.

وهذا بمنزلة ما نقوله في الصلاة: إنه لما ثبت أنها لطف وكانت إنما تكون لطفًا إذا أديت بطهارة وعلى شرائط، صارت تلك الشرائط في الوجوب بمنزلتها، وصارت كأنها لطف؛ وهذا باب مستمر. فإذا صح ذلك وأراد سبحانه

أن يكلف العبد العقليات، فلا بد إذا علم أنه عند هذه المعرفة أبعد من القبيح وأقرب إلى فعل الطاعة أن يكلفه فعلها. ولا بد إذا علم أن وجودها لا يصح إلا مع المعارف التي ذكرناها أن يكلفه فعلها أجمع. فلهذا قلنا بوجوب النظر والمعارف في جميع ذلك، وسقط بهذه الجملة قول مَن يقول: إذا لم يصح في العلم بالله، تعالىٰ، وبتوحيده أن يكون لطفًا؛ فكيف يحسن من القديم يجابه؟ لأنا قد بيّنا الوجه في ذلك، وفصلنا بين اللطف منه وبين ما به يتم كونه لطفًا. وبيّنا أن حالهما في الوجود متساوية لا تختلف على وجه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب في كل ما لا يتم هذا العلم إلا معه من المعارف أن يكون لطفًا.

قيل له: كذلك تقول، لكنها على ضربين: أحدهما، ضرورية بها يكمل العقل وبها تعرف أصول الأدلّة، فلا وجه لأن تعده في اللطف الذي من حقّه أن يكون من فعل العبد. لأن الغرض في هذا الموضع ذكر ما يكون لطفًا من فعله ليكون عنده أبعد من فعل القبيح، دون ما لا بد من وجوده من فعله تعالىٰ.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إذا كان ما فعله تعالىٰ من المعارف، بها يتم هذا العلم الذي قلتم: إنه لطف؛ فيجب أن يكون بمنزلة المعارف التي يفعلونها في وجوب كونها لطفًا.

قيل له: إن العلوم التي بها يكمل العقل ومعها يصح النظر، هي بمنزلة القدرة والتمكين، لأنه لولاها لما صح من المكلف هذا الفعل على الوجه الذي يجب عليه، وما حلّ محل التمكين لا يكون لطفًا. وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأن عندها يختار تجنب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصح أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله، فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرقنا بين الأمرين.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب في كل ما يفعلونه من العلوم أن يكون لطفًا[١].

قيل له: إن كان مما لا يُتم معرفة العقاب والثواب، وما عنده تصح معرفتهما إلا معه، فكذلك نقول فيه. فإن استغنى عنه في ذلك على كل وجه، فهو بمنزلة العلم بالصناعات إلى غير ذلك، في أنه لا مدخل له في هذا الباب. ولهذا لا يعد العلم بالحساب واللغة لطفًا، وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأن عندها يختار تجنب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصح أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين فأما ما به تقوى المعارف التي ذكرناها أو تنحلّ عنده الشبه الداخلة في باب التوحيد والعدل، فلا يمتنع أن يكون لطفًا. لأن من حقّه أن يثبت العلوم التي ذكرناها معه، ولولاه كانت تزول ولا تثبت. فلهذا يجب على العاقل النظر في حال الشبه، كما يجب عليه النظر في الأدلّة، لأن موقع هذا العلم كموقع ذلك العلم في الحاجة إليه، من الوجه الذي بيّنّاه. وإن كان متى لم تعرف الشُّبهة لا يلزمه النظر، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف حال العاقل فيما ورد على قلبه.

---

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب؛ إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٨٤ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

[شُــــبهة]

فإن قيل: فإن كانت المعارف التي ذكرتموها ألطافًا، فيجب أن تكون ألطافًا في أمر يقع بعدها؛ لأن من قولكم: إن اللطف يجب أن يتقدم ما هو لطف فيه من الأفعال.

قيل له: كذلك تقول، لأن هذه المعارف إذا حصلت للعبد كان أقرب إلى مفارقة القبيح وفعل الواجب، فلا بد من أن يكون لطفًا في أفعال تقع بعده.

[شُــــبهة]

فإن قال، فيجب على هذا أن لا يكون بأن يكون لطفًا في بعض ما يتأخر عنه أولى من بعض، لأن حكمه مع جميع القبائح والواجبات لا يختلف من حيث كان الوجه الذي لأجله صار لطفًا لا يختص به بعض القبيح دون بعض.

قيل له: إن الذي يقطع عليه لا بد من كونه لطفًا في بعض ما يكلف من الأفعال بعده، فأما كونه لطفًا في جميعه فهو على حسب ما يختاره تعالىٰ من تكليفه، فإن مدّ في تكليفه فيجب كونه لطفًا في ذلك القدر.

[شُــــبهة]

فإن قال: إذا كان كونه لطفًا حكمه مع جميع ما يكلف حكمًا واحدًا؛ فهلّا وجب أن يكلفه الجميع؟

قيل له: إن الذي يجب في هذا الباب أنه تعالىٰ متى كلّف الفعل، فلا بد من أن يكلف ما هو لطف في ذلك الفعل، قلّ أم كثر من الأفعال. فأما إذا كلّف اللطف، فلا يجب أن يكلف كل ما يصح أن يكون لطفًا فيه، بل متى كلّفه تعالىٰ فعلًا واحدًا فقد دخل ذلك التكليف في الحكمة.

[شُــــبهة]

فإن قيل: فيجب إذا كلّف تعالىٰ العبد المعارفَ أن لا يجوز أن يخترمه قبل أن يفعلها، لأنه يؤدّي إلى أن كلفه ما هو لطف ولم يكلف ما بعده مما هو لطف فيه.

قيل له: كذلك تقول إنه تعالىٰ إذا كلّف أول المعارف، فلا بد من أن يكلفه ما بعده من المعارف على الترتيب، إلى أن يكلفه المعرفة باستحقاق العقاب على القبائح والثواب على الطاعة، فيكون عن فعل القبيح أبعد. ولا بد مع ذلك من أن يبقيه بعد ذلك القدر الذي يكون فيه مكلَّفًا للأفعال، ولا يحسن أن يخترمه قبل هذه الأوقات. ولا نقول: إنه لا يحسن أن يخترمه قبل أن يفعل ما لزمه من المعارف، لأنه تعالىٰ إذا بقّاه هذه الأوقات فقد أزاح علّته فيما كلّفه، وإن عصى هو فيما فعل أو ترك فيحسن اخترامه، فالمعتبر هو بتمكينه من هذه المعارف وما بعدها من الأوقات، دون كونه فاعلًا لما وجب عليه أو مخلّاً بذلك.

[اختلاف مقالة أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

واعلم، أن الذي مرّ في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنه تعالىٰ إذا كلّف المعرفة لم يجز أن يخترمه حتى تمر عليه الأوقات التي يجوز معها أن يعرف الله، تعالىٰ، ويجوز أن يخترمه قبل أن ينظر في معرفة العدل وما يجوز أن يفعله تعالىٰ وما لا يجوز. وفرّق بين التوحيد والعدل في هذا الباب، فجوّز أن يخترمه قبل الوقت الذي يصح أن يعرف العدل، ولم يجوّز أن يخترمه قبل الأوقات التي يمكنه فيها معرفة التوحيد. قال: لأن علوم التوحيد هي علوم بذاته وما يختص به من الصفات، فلا يجوز أن يكلفه أو المعارف إلا ويكلفه تمامها. فأما العلم بالعدل، فهو علم بغيره لا به، فلا مدخل له في هذا الباب.

فأما شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فقد اختلفت ألفاظه في ذلك، فربما مثل ما حكيناه؛ وربما قال: إن اخترامه يحسن إذا عرف الله، فيذكر هذا فقط؛ وربما أومأ إلى ما فصلناه، وهو الواجب على قوله. لأن المعارف التي تلزم قبل معرفة الله الغرضُ بها الوصول إلى معرفته، ومعرفتُه تعالىٰ الغرض بها أن يعرفه على ما يختص به، ثم يعرف أنه حكيم لا يفعل القبيح ليعرف بعده العدل، وأنه لا يكلّف إلا المنفعة ولا يوجب إلا وعلى العبد بالإخلال بالواجب مضرة، ويعرف صفة تلك المضرة وأنها العقاب ليكون عن فعل القبيح أبعد. فكل تلك المعارف لا بد أن يُمكّنه تعالىٰ منها لتحصل هذه المعرفة التي هي بعينها لطف،

وليصحّ حصولها على الوجه الذي هو لطف، ثم يبقيه من الوقت القدر الذي يصح منه الإقدام على القبيح والامتناع منه وفعل الواجب وتركه، حتى يحصل منه المقصود بذلك اللطف.

فقد بانَ لك تعلّق بعض هذا التكليف ببعض على وجه لا يجوز منه تعالىٰ أن يكلفه إلا معًا. فكيف يجوز أن يخترمه تعالىٰ قبل هذه الأوقات؟ أوليس ذلك يؤدّي إلى أنه تعالىٰ كلّف أمرًا والغرض به سواه، ثم اخترمه قبل التمكن منه؟ ولو جاز ذلك، لجاز أن يكلفه النظر، والغرض هو المعرفة، ثم يخترمه قبل الوقت الذي يصح وجودها فيه. وقد علمنا فساد ذلك أجمع.

[شُــبهة]

فإن قال: فيجب أن تقولوا بمثل ما ذكرتموه في جميع الألطاف، فتوجبوا أن يبقى بعده قدرًا من الوقت.

قيل له: كذلك تقول؛ ولهذا قلنا: إن العبد إذا دعاه النبيّ صلّى الله عليه، إلى القبول منه، فلا بد من أن يبقى أقل قليل الأوقات ليصح أن يكون مُمَكّنًا من الفعل الذي يكون التمسك شريعته لطفًا له. لأن اللطف من حقّه، على ما ذكرناه، أن يكون متقدمًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب أن يعلم المكلف إذا كلف العلم بحدوث الأجسام، ثم بإثبات محدثها، أنه سيبقى لا محالة إلى أنه يستوفي النظر الذي نبّهه الخاطر عليه أو الداعي، ويبقى بعده أيضًا قدرًا من الوقت؛ وهذا يؤدّي إلى أن يقطع المكلف بأنه يبقى. وعندكم أن العلم بذلك يجري مجرى الإغراء بالمعاصي، وقد منعتم منه.

قيل له: إن المكلف ابتداء لا يصح أن يعلم ذلك، لأن الدلالة التي بها يعلم ذلك تتعلق بحكمته تعالىٰ، وأنه لا يجوز أن يكلّف أمرًا ولا يكلّف ما هو الغرض فيه، على ما بيّناه. وإنما تصح معرفة ذلك إذا حصل عارفًا بالله تعالىٰ، وبتوحيده وعدله؛ وليس هذه صورة مَن كلّف المعرفةَ الله. فلا يصح

أن يعرف ذلك، كما لا يصح في تلك الحال أن يعرف النبوّات، وإن صح أن يعرفها من بعد. فأما غير ذلك المكلف فقد يجوز أن يعرف من حال المكلف ابتداء ما ذكرناه، وعلمُه بذلك من حال غيره لا يكون إغراء، لأن العلم إذا كان لزيد بأن عمرًا يبقى لم يجز أن يكون إغراء لعمرو، ولا يصح أن يكون إغراء له، لأنه علم بحال غيره لا محالة، ولأنه علم قد حصل له بعد ما استوفى ما يلزمه من المعارف. فقد خرج من أن يصح فيه معنى الإغراء هذا، إن صح أن يعرف هذا العاقل أن المكلف كلف في وقت معين، لأن ذلك مما تبعد معرفته. لأنه لا أحد إلا ويجوّز في كل وقت أن يكون ابتداء حال تكليفه، ويجوّز أن يكون حال تكليفه قد تقدم، ويجوّز في كثير ممن يظنّه مكلفًا أنه غير مكلف لأمور لا يمكن معرفتها. فإذا كان الأمر كذلك، لم يمكن القطع على أن الإنسان يعلم من غيره أنه يبقى لا محالة أوقاتًا، فأما من نفسه فإنه يتعذر على كل حال.

[شُــبهة]

فإن قال: فيجب إذا عرف الله، تعالىٰ، وتكامل علمه بالتوحيد والعدل، ثم دخلت عليه شُبهة، أن يعلم في الثاني إذا أخذ في المعرفة أنه يبقى لا محالة، وهذا يوجب كونه مغرى بالقبيح.

قيل له: إن تلك الشُبهة إذا قدحت في التوحيد والعدل، خرج من أن يكون عالمًا بأن المكلف للمعرفة الأولى يجب أن يبقى حتى يتمكن من سائر المعارف، فلا يجب أن يكون عالمًا بأنه سيبقى لا محالة، وعادت حالته إلى مثل حالة المكلف الذي ابتُدىء تكليفه ولما دخلت عليه شُبهة.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه الخاطر إذا ورد عليه وخوّفه من ترك النظر في معرفة الله، فلا بد إذا علم بعقله وجوبَ النظر أن يعلم أن النظر لم يُرد لنفسه وإنما أُريد ليُوصل به إلى المعرفة بالصانع، فيجب أن يعلم أنه سيبقى، من حيث علم أن النظر واجب عليه.

قيل له: إن الأمر في معرفته بوجوب النظر، وفي أن الأولى فيه أن يجب لغيره لا لنفسه، كما ذكرته. لكنه لا يعلم إلى ماذا يؤدّي ولا يعلم أن هناك صانعًا حكيمًا لا بد من أن يتمكن ويبقى. فإذا لم يعلم ذلك، فكيف يجب أن يعلم أنه سيبقى لا محالة؟

[شُــــبهة]

فإن قال: فيجب أن يظن أنه سيبقى لا محالة.

قيل له: إنا لا ننكر أن يظن ذلك، ولا سؤال علينا في الظن، لأن من حق الظانّ أن يجوّز خلاف ما ظنّه، فلا يجب كونه مغرى بالقبيح. ألا ترى أن أحدنا، مع صحته وسلامته، يظن أنه يبقى حتى يؤدّي آخر الصلاة إذا دخل في أولها، ولا يجب أن يكون مغرى، كما يكون لو قطع على أنه سيبقى لا محالة؟

[شُــــبهة]

فإن قيل: هلا جوّزتم في كل معرفة يفعلها المكلَّف حالًا بعد حال أن تكون لطفًا في الطاعة التي تجامع المعرفة الثانية؟ ثم كذلك أبدًا، فلا يجب القطع على أنه تعالىٰ يبقى المكلف بعد أوقات المعارف الأولى قدرًا من الوقت.

قيل له: قد ثبت أن المعارف المتقدمة للمعرفة بالثواب والعقاب لا معتبر بها بانفرادها، وإنما يُعتبر بها إذا قارنها العلمُ بالثواب والعقاب وبحال القديم، على ما بيّناه. فالمُعتبر إذن بالجملة دون الآحاد. وإذا صح ذلك، فلا بد من أن يبقيه تعالىٰ قدرًا من الوقت بعد ذلك ليتمكن من إيجاد ما هو لطف فيه أو تركه.

[شُــــبهة]

فإن قال: فيجب مثل ذلك فيمن لزمته الصلاة أن يقطع على أنه يبقى بعدها قدرًا من الوقت، لأنها إنما وجبت عندكم لأنها لطف؛ وكذلك القول في سائر الشرائع الواجب منها، والمحرّم إنما حرم عندكم لأنه مفسدة؛ ومن حقها أن تتقدم ما هو مفسدة فيه، كما يجب ذلك في اللطف.

قيل له: إنه لا يمتنع في كل جزء يفعله المصلّي أن يكون لطفًا، بألا يقطع على أن كونه لطفًا يجب أن لا يتعلق إلا بكماله. لأن آخر جزء منه كأوّله أو كوسطه في أن معنى اللطف لا يتعلق ببعضه دون بعض، ويكون الباقي كالوصلة إليه على ما ذكرناه في المعارف. فإذا ثبت ذلك، لم يجب ما سأل عنه، لأنه يجوز عند المكلف في كل حال أن يكون المتقدم منه لطفًا في بعض ما يمتنع منه القبائح في الحال، ولا يقطع أيضًا على أنه يفعل ما بعد الوقت الذي هو فيه، فكيف يقطع على أنه يجب أن يبقى بعده قدرًا من الوقت؟

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يحسن منه تعالىٰ أن يتعبّد المكلَّف بقتل نفسه، لأنه إذا مات لم يصح أن يكون مكلفًا، فلا يكون الفعل الواقع منه لطفًا.

قيل له: إذا كان القتل على تدريج فغير ممتنع أن يكلف، ويكون انتفاء حياته في آخر الأمر بفعل يفعله تعالىٰ؛ فأما إذا كان على خلاف هذا الوجه، فلن يجوز منه تعالىٰ أن يتعبّده به لأن القتل لا صفة له تجب على المكلف لأجلها كالعقليات. فإن وجب، فإنما يجب من حيث كان لطفًا، ولا يصح كونه لطفًا إلا فيما يتأخر عنه بوقت واحد. وذلك يستحيل، لخروجه بالقتل من أن يكون مكلفًا ولم يثبت. وثبت أنه تعالىٰ يُعبد بالقتل، على خلاف الوجه الذي ذكرناه. فيجب أن يجري القول فيه، على هذا الوجه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنكم قد اعتمدتم على أن هذه المعارف ألطاف، ولها ما حسن منه تعالىٰ إيجابها، وعندكم أن اللطف من حقّه أن يختار المكلف عنده بعض الواجبات أو اجتناب بعض القبائح؛ أفتقطعون من حال المعرفة على ذلك أم تثبتونها لطفًا من غير هذا الوجه؟

قيل له: قد ثبت أن العلم بأن في الفعل نفعًا يدعو إلى فعله، والعلم بأن فيه ضررًا يصرف عن فعله. ومتى لم يثبت هذا صارفًا وذاك داعيًا، لم يصح

إثبات شيء من الدواعي والصوارف، لأن هذا الباب هو من آكدها. حتى أن العاقل إذا علم أو اعتقد المنفعة العظيمة صار مُلجأً إلى الفعل، ومتى عظمت المضرة صار ملجأً إلى الترك، فيخرج عند ذلك من أن يكون مكلفًا لقوة هذا الدواعي. وإذا صح ما ذكرناه، وكان النفع اليسير يدعو إلى الفعل، وكذلك المنقطع المتنغِّص، فالنفع الدائم الذي لا يشوبه تنغيص أولى أن يكون داعيًا إلى الفعل، وكذلك حال المضرة التي هي عقاب، أن العلم بها يدعو إلى الانصراف عما يستحق بها. فإذا صح ذلك، وجب في الحكمة إذا أراد تعالىٰ تكليف العبد أن يفعل فيه هذه الدواعي أو يمكنه من فعلها. لأن ما يكون عنده أبعد من فعل القبيح وأقرب إلى فعل الحسن الواجب، يجري مجرى نفس الواجب، والامتناع من القبيح في أنه تعالىٰ يجب أن يلزم المكلف كما تلزم الواجبات في عقله. وهذا باب منفرد بنفسه، لا يجب أن يحمل على سائر الألطاف. فسواء ثبت في المعرفة أن المكلف يختار عندها الواجب لا محالة أو الامتناع من القبيح، أو لم يثبت ذلك، فالحال لا تختلف. لأنه لا يمتنع أن تثبت للعبد الأمورُ التي يكون معها أبعد من فعل القبيح ويفعله مع ذلك، والأمورُ التي يكون معها أقرب إلى فعل الواجب ولا يفعله مع ذلك. وهذا بمنزلة ما نقوله في النبوّات: إنه تعالىٰ إذا بعث نبيًّا، فلا بد من أن يجنّبه الأمور المبعدة عن القبول منه، لأن عند هذه الأمور يكون المكلَّف أقرب إلى القبول منه، وإن كنا نجوّز مع ذلك أن لا يقبل لأمور تعرض له، ولا يمتنع ذلك من أن يكون ما ذكرناه في الحكمة واجبًا؛ فكذلك تجويزنا فيمن يفعل المعرفة أن لا يختار الواجب. والامتناع من القبيح لا يخرجها من أن تكون واجبة لكي تكون أبعد من فعل القبيح وأقرب إلى فعل الواجب، ولا يلزم، على ما ذكرناه في المعرفة، القول بأنه تعالىٰ لا بد من أن يَعد ويتوعد ويرغّب بالسمع ليكون المكلف أقرب. وذلك أنه إذا علم بعقله استحقاق الثوابِ بالواجب والعقابِ بالإخلال به، كان السمع مؤكدًا، فلا يحصل له المعنى الذي ذكرناه في المعرفة، فلهذا وجب كونه موقوفًا على الدليل، وإن علم تعالىٰ أنه مصلحةٌ فعلَهُ، وإلا جاز أن يقتصر بالمكلف على ما في عقله. وليس كذلك حال العلم بالثواب والعقاب، لأن ما يحصل به من الحكم الذي ذكرناه لا يقوم فيه غيرهما مقامهما البتة. فلذلك وجب على القديم، تعالىٰ، في

الحكمة أن يأمر المكلف بهما، ولهذه العلّة قلنا: إنها لطف في جميع المكلفين، حتى لا يبقى مكلف على وجه من الوجوه إلا ويجب أن يكلف المعارف التي ذكرناها. وذلك لأن الوجه الذي لأجله يجب في الحكمة أن يلزمها البعضَ قام في الكل، فلا يصح أن يقع فيه اختصاص. وتفارق المعرفة في هذا الوجه الشرائعُ، لأن الوجه الذي له صارت لطفًا قد يختصّ. فلذلك قد تختلف في الأعيان[١] والأوقات[٢] إلى غير ذلك، على ما عرفناه من شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم.

[شُبهة]

فإن قيل: هلّا خلق تعالىٰ هذه المعارف في المكلف فيكون ذلك إلى إزاحة العلّة أقرب؟ لأن المكلَّف إذا كُلِّفها جاز أن يعصي فيها، كما يجوز أن يطيع، وفي أحد الحالتين يحصل له اللطف، وفي الحال الأخرى لا يحصل؛ وليس كذلك إذا فعلهما تعالىٰ فيه. هذا، وهو إذا خلقها انتفت الشبهُ عنه والخواطرُ وصار مضطرًّا إليها. وليس كذلك إذا اكتسبها العبد، فهي إذا كانت ضرورية كانت أقوى تأثيرًا. وغرض القديم، تعالىٰ، على ما ذكرتموه تقوية دواعيه إلى أن يبعد من القبيح ويقدم على الواجب، فالحكمة إذن تقتضي ما ذكرناه، فإذا لم يضطره تعالى إلى ذلك، والحال ما قلناه، فبأن لا يحسن أن يوجبها عليه أولى.

قيل له: إنا سنبين في فصل، من بعد، أن حالها وهي من فعل العبد بخلاف حكمها إذا خلقها الله، تعالىٰ، فيه. وأن هذا أولى في الحكمة، ففيه كلام ينبغي أن يفرد فيه باب. وقد يمكن أن يقال إن هذه المعارف قد جرت في المكلف مجرى التمكين، لأن العاقل كما يحتاج فيما كلفه إلى القدر، فإنه

(١) الأعيان: ما تقوم بنفسها ويصحّ وجودها لا في محل. وهي التي يكون لها قيام بذاتها. (البداية في أصول الدين ص ١٩؛ مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد ص ٢١؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٠).

(٢) الأوقات: الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده، أو ما يجري مجرى الحادث. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨١). هو الحادث الذي تعلّق به حدوث غيره إذا كان معلومًا. (تقريب المعارف ص ٩٢).

يحتاج إلى العلم بكيفية ما كلف، وبالوجه الذي عليه يؤدّي، وبالوجوه التي عليها يمتنع من القبيح، إلى غير ذلك. فإذا لم يتكامل إلا بهذه المعارف، لزم المكلف فعلها من حيث لم يتم منه أداء الواجب إلا بها. لكن هذه الطريقة إنما تصح في بعض ما يكلفه دون بعض، لأن في جملة ما يكلفه العاقل ما لا يفتقر إلى هذه المعارف، وإنما تفتقر السمعيات وما يجري مجراها إليها، والذي قدمناه مستمر في الجميع. وإنما نقضنا القول في ذلك، لأن لما يرد به الخاطر تعلّقًا به، ولأنه الأصل في هذا الباب.

ونحن نعود إلى ما ذكرناه من شروط الخاطر، فنقول: إذا كان الخاطر من قِبَله تعالىٰ، فلا بد من وروده على وجه تقتضيه الحكمة، لأنه ميّزه عن فعل القبيح، فلا بد من أن يفيد الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة. لأنه تعالىٰ كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضي وجوبه، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله؛ لأن ذلك أجمع بمنزلة إيجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره. فليس يخلو الخاطر من أن يرد بإيجابهما فقط أو يرد بذلك وبذكر الوجه الذي له يجبان، لأنه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله، لما ذكرناه من قبح ذلك.

وقد علمنا أن إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه، إما بالتعريف وإما بنصب الدلالة، يقبح في عقول العقلاء. لأن أحدنا لو أوجب على غيره القعود أو القيام من غير أن يبين الواجب في ذلك، لقبح ذلك منه، حتى إذا قُرن بذلك الوجه الذي له يجب حسن ذلك منه. فلو قال له: يجب ألا تأكل الطعام الذي لا تملكه، لقبح ذلك منه. وإن قرن إلى ذلك بأنه مسموم أو أن هناك مضرة تُوفي على النفع الذي فيه، لحسن ذلك منه. فإذا ثبت ذلك، الواجب في الحكمة أن يُخطر ببال المكلَّف الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وإلا كان الإخطار قبيحًا.

[شُــــبهة]

فإن قيل: أليس الله، تعالىٰ، قد أوجب العقليات والشرعيات على المكلَّف، وإن لم يبين له وجه وجوب بعضها؟ فهلّا صح مثل ذلك في المعرفة؟

قيل له: إن العقليات قد نصب في العقل الدلالة على وجه وجوبها وكذلك الشرعيات، ومكّن المكلَّف من معرفة ذلك، فقد عرف بهذه الوجوه. وليس كذلك حال مَن يرد الخاطر عليه، لأنه قبل معرفة الله لا يصح أن يستدل فيعرف ما له يجب النظر والمعرفة، وإنما يتنبَّه على ذلك بأن يلقي ذلك إليه.

[شُــــبهة]

فإن قيل: إنما كان يصح ما ذكرتم لو كان المكلف يعرف صحة ما أورده الخاطر عليه، فأما إذا لم يعرف ذلك فوجوده كعدمه، فيجب أن نجوّز الاقتصار على وجوب النظر والمعرفة دون ذكر ما له وجبًا.

قيل له: إن العلم بما يرد الخاطر به وإن لم يحصل له، فالمُورد له لا بد من أن يفعله على الوجه الذي يحسن، كما ذكرناه فيمن يلزم غيره ترك أكل الطعام، لأنه لا يعرف بقوله صحة ما ذكره ولم يمنع ذلك من أن لا يحسن منه الإيجاب والمنع إلا على هذا الوجه؛ فكذلك القول فيما ذكرناه.

[اختلاف مقالة أبي علي وأبي هاشم]

واعلم، أن الشيخ أبا علي، رحمه الله، قد ذكر في الخاطر أنه يرد عليه بأن يقول: قد عرفت بتغير الأحوال عليك أنك في حكم المحتاج إلى مدبر وصانع، فانظر في معرفته فإنك لا تأمن من أن لم تعرفه أن تزيل ما بك من نعمة. وربما قال قائل: إن لم تعرفه لم يمكنك القيام بشكر نعمة، فتلزمك معرفته. وربما قال قائل، إن لم تعرفه، لا تأمن من حلول المضار بك. وربما قال ما يذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، وإن الأكثر في كلامه ما قدمناه. والذي يذكره أبو هاشم، رحمه الله، قد مرّ له في الكلام في وجوب المعرفة لا في الخاطر.

وقد علمنا، بما قدمناه، أنه لا يحسن منه تعالىٰ أن يجعل سبب وجوب النظر والمعرفة ما لا تأثير له في وجوبهما. لأنا قد بيّنا أن إيجابهما لأمر ليس بوجه، لوجوبهما، قبيح. فإذا ثبت ذلك، فيجب أن يُنظر فيما ذكره رحمه

الله، فإن صح كونه وجهًا لوجوبهما صح ورود الخاطر به وإلا لم يصح. وقد علمنا أنه لا يجوز وجوب النظر والمعرفة لأجل بقاء النعم، لأن القديم، تعالىٰ، متفضل بتبقية النعم عليه. ولا يُستحق ذلك بالنظر والمعرفة، بل هو تفضُل مبتدأ. فإذا لم يصح ذلك، لم يصح أن يستحق زوالها بترك النظر والمعرفة. فلا يجوز إذن أن يخوّف الحكيم بذلك تاركَ النظر والمعرفة، لأنه يجري مجرى تخويفه بظلم. لأن إزالة النعم إذا لم تستحق بتركها، فهو ظلم منه تعالىٰ. لأن النعم إذا حصلت للعبد، مَلَكَها؛ ولا يحسن فيمن ملّك غيره أمرًا، أن يرتجعه منه إلا بعوض. فأما إن كانت النعم حادثة حالًا بعد حال، فإدامة حدوثها بفضل، ولله تعالى أن لا يفعله، فلا يكون قطعها مستحقًا بترك النظر. فقد صح بما ذكرناه، أنه لا تأثير لما ذكره أولًا في الوجه الذي له يجب النظر، فكيف يقال: إن الخاطر يرد به؟ وهل ذلك إلا بمنزلة مَن قال: إن الخاطر يرد بأنك إن لم تنظر فتعرف أن لك مدبرًا صانعًا لم تأمن من ظلم يلحقك. فكما أن هذا لا يحسن في الحكمة لقبح الظلم على كل حال، فكذلك ما ذكرناه.

[موافقة القاضي لأبي هاشم إلّا في ما ذكره في النعمة الباقية]

وهذا كله صحيح، إلا ما ذكرناه في النعمة الباقية، فإنا جرينا فيها على ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله. وغير ممتنع عندنا أن يحسن منه تعالىٰ أن يسلبه النعم، وإن كانت باقية. لأنه يجوز أن يملّكه إيّاها إلى غاية، فإذا جاء الوقت حسن منه قطعها من غير عوض إذا كان المعلوم من حاله أنه لا يغتمّ بذلك، وإن كان يغتمّ، فلا بد من أن يعوّضه على الغمّ، لا عليها، لكن ذلك لا يقدح في صحة ما ذكرناه، لأن الكلام فيه بُيِّن على كلا المذهبين.

فأما ما ذكره مَنْ ذَكر النعمة، وأنه إن لم يعرف أن له مدبّرًا لم يمكنه القيام بشكره نعمِه، فسنبيّن من بعد أن لا يجوز إيجاب النظر والمعارف لأجل ذلك، وأن معرفة المنعم لا تجب لكي يشكر فقط وإنما تجب لأمر سواه، فإذا ثبت ذلك بما نبيّنه، لم يتضح كونه وجهًا لوجوب النظر والمعرفة. وأما ما ذكره

من أنه لا يأمن من نزول المضارّ به، فإن أراد بذلك العقاب وبيّن الوجه في ذلك، فهو الذي قلناه، لأنه متى ترك الواجب وأقدم على القبيح، لم يأمن ذلك؛ وإن أراد سواه من مضار الدنيا، فذلك مما لا يستحق بفعل القبيح. فورود الخاطر به لا يحسن.

[موافقة القاضي لأبي هاشم]

فقد ثبت أن الذي ذكره رحمه الله[١] من هذه الأفعال لا يصح، وأن الصحيح ما حكيناه عن أبي هاشم، رحمه الله، من أنه يقول: انظر لتعلم أن لك صانعًا صنعك ومدبرًا دبّرك، وتعلم استحقاق الثوابِ من جهته على فعل الواجب والعقابِ على فعل القبيح. ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب، كنت إلى فعل القبيح أقرب، لأنك تجد شهوته فيك، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غمّ ونقيصة، فلا تأمن به أن تستحق به المضار العظيمة. فإذا نبّهه على ذلك، كان قد نبّهه على الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، لأن وروده بذلك هو الخاطر. فإنما يجب ذكر شرائطه دون ذكره، فبدأنا بذكر الوجه الذي له يجب النظر والمعارف، وهو الذي يبين من حال الخاطر أنه يتضمن ذكر وجوب المعرفة باستحقاق العقاب على القبيح من جهته تعالىٰ، واستحقاق الثواب بالواجبات وتروك القبائح من جهته تعالىٰ. لأنا قد بينّا أن هاتين المعرفتين هنا اللطف وفيهما يتبين وجه اللطف، وأن ما عداهما إنما يحتاج إليه لأنهما يتفرعان عليه أو لأنهما لا يقعان على الوجه الذي يجب حصولهما عليه إلا معه. فإذا ثبت ذلك، وجب ذكرهما في الخاطر، لأن في ذكرهما ذكر الوجه الذي له تجب سائر المعارف. وقد بينّا أن ذلك مما لا بد منه، فلا يجب أن يقال: إن ذكر وجوب المعرفة بالثواب والعقاب شرط آخر سوى ما قدمناه، لأنه داخل فيه. فأما ما ذكرناه من الشرط الثاني في أن الخاطر يجب أن يتضمن ذكر الخوف من ترك النظر والمعارف، فلأنا قد بينّا أن لمكان الخوف يلزمه النظر والمعارف، ولولا حصوله لما لزما ولما وجبا. فلا بد إذن من أن يتضمنه

---

(١) أي أبو علي الجبّائي.

الخاطر، لأنه السبب الذي عنده يجب النظر والمعرفة. فكما لا بد ن ذكر الوجه الذي له يحسن منه تعالىٰ الإيجابُ وهو كونه لطفًا، فكذلك لا بد من ذكر الوجه الذي له يعلم المكلف وجوبَهما وهو حصول الخوف من تركهما. قد بيّنّا، في فصل مفرد من قبل، أن النظر إنما يجب للخوف من تركه على وجه مخصوص، فلا وجه لإعادته الآن. وإنما شرطنا، في هذا الباب، الوجه الذي لأجله يخاف مَن تركَ النظر والمعارف، لأن الخوف إذا تعرّى من أمارة صحيحة لم يعتد به في وجوب الواجبات، ويصير بمنزلة الظن الذي يعتري السوداوي في أنه يدلّ على نقص الظانّ ولا يكون له حكم.

وقد كشفنا القول في ذلك، فلا بد من أن يرد الخاطر إذا خَوّف من ترك النظر والمعارف بذكر بيان الوجه الذي له يخاف. وذلك الوجه هو أن يَنبهه على الأمارات التي لها يخاف من ذلك، ويقول له: «إنه قد عرفت قبح أشياء في عقلك لك فيها نفع عاجل لشهوتك له، ووجوبُ أشياء في عقلك عليك في فعلها مشقة عاجلة مع نفور طبعك عنها، وأنت تعلم أنك تستحق الذم على القبيح، والذم مما يغمّك ويؤذيك ويبين عن تفضل؛ ولا تأمن، كما تستحق عليه الذم وصار سببًا مع انتفاعك به، أن تستحق به العقاب العظيم؛ ومتى لم تعرف ذلك ولم تعرف أن لك صانعًا ومدبرًا، كنت إلى فعل القبيح أقرب وعن تركه أبعد؛ فإذا كنت إليه أقرب، كنت إلى حلول هذا العقاب بك أقرب؛ فيجب أن تعرف أن لك صانعًا صنعك ويضمن لك النفعَ على الواجب والمضارَّ على القبيح لتكون إلى مفارقة القبيح أقرب». فيكون قد بيّن له الوجه الذي منه يخاف ترك النظر والمعارف.

فأما الشرط الرابع الذي ذكرناه، فواجب. وذلك أن الخاطر لا بد من أن يبين وجوب النظر على الترتيب الذي يجب عليه. فكما لا يجوز أن يبين وجوب ذلك ولا يذكر ما عنده يجب وما له يجب أو يحسن إيجابه، فكذلك لا بد من أن يبين جملة النظر الذي يلزمه حالًا بعد حال، لأنه يقبح إيجاب أوائله ولمّا تجب أواخره، ولأنه لا يعرّف المكلف في ماذا ينظر حالًا بعد حال، وما المتقدم في ذلك وما المتأخر. فإذا لم يبين ذلك كان موجبًا له من وجه لا يجب لأجله فيقبح إيجابه عليه، على ما تقدم القول فيه.

وقد بيّنا أن الأكثر في قول شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنه لا يجب أن ترتب الأدلّة التي ينظر فيها، لأن من كمال عقله أن يعلم أن معرفة الصانع إنما تكون بأن ينظر في الأفعال فيعرف كيفية تعلّقها بالفاعل، ويعلم أن هذه الأجسام أو الأعراض إذا كانت محدثة فلها فاعل، فينظر في هذا الطريق ويعلم أنه لا يجب أن ينظر في الحساب لكي يعرف أن له صانعًا. فهذا إذا كان معلومًا له بالتجربة، على ما بيّناه، فورود الخاطر به لا يحتاج إليه. وربما مرّ في كلامه أنه يحتاج إلى ذكر ذلك ليقف على ما ينظر فيه حالًا بعد حال. وهذا هو الأكثر في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، وإن كان قد قال في بعض كلامه مثل ما حكيناه أولًا عن أبي هاشم، رحمه الله.

والصحيح أن الخاطر ينبّهه على الأدلّة التي ينظر فيها حالًا بعد حال إن لم تكن المعرفة بذلك تقدمت. ويبعد أن تكون متقدمة فيمن كمل عقله أولًا، لأن ذلك إنما يَعرف بمجالسته العلماء فيسمع ذلك منهم، ويورد الخاطر منبهًا على ذلك أو بإيراد الداعي والمخوّف. وإن كان لا يمتنع أن تطول بالعاقل الفكرة في أحوال نفسه، فتنتهي معرفته إلى أن يعرف كيفية النظر حالًا بعد حال، ويقوى في ظنّه أن ذلك هو الواجب عليه في النظر، ويتقرر في نفسه هذا الترتيب فيستغني إذ ذاك عن الداعي والخاطر، فأما إذا لم تحصل هذه الصفة للمكلف، فما ذكرناه من ورود الخاطر والداعي لا بد منه لأنه يؤدّي إلى أن يكون قادرًا بوجوب أشياء لا يعرف المكلف كيف يؤدّيها. فلا بد من أن تُرتّب له الأدلة التي ينظر فيها حالًا بعد حال، على ما بينّا.

[شُـــبهة]

فإن قال: أفيجوز إذا كان المعلوم أنه بعد النظر الأول سيقف بأمر عارض على ما ينظر فيه بعد أن يرد الخاطر بذكر ما ينظر فيه أولًا فقط، أم لا يجوز ذلك؟

قيل له: لا بد في أول ورود الخاطر من أن ينبّهه على ترتيب النظر في الأدلّة المرتبة، إما على جملة أو تفصيل، فإن كان المعلوم أنه لا يرد عليه بيان تفصيل ذلك فيما بعد، فورود التفصيل واجب، وإن كان المعلوم أن ذلك يرد

عليه؛ فورود الجملة كافٍ في هذا الباب. والتفصيل من بعد قد يرد عليه بخواطر تحدث من فعل الله، تعالىٰ، وقد يرد عليه بتعريف سائر الناس، وكل واحد من الأمرين يقوم مقام الآخر، على ما بيّناه.

[شُــــبهة]

فإن قال: هلا شرطتم في الخاطر أن يكون هناك ما يقابله من الخواطر في ضد حكمه، لأنه إذا انفرد وخوّف وبالغ في التخويف، على ما ذكرتموه، يصير المكلف كالملجأ إلى النظر، فيزول التكليف عنه.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأنه وإن لم يرد عليه خاطر آخر، يُخوفه من النظر؛ وأن ما عليه المكلف من شهوة القبح ومحبة اتباع ما يهواه، يخرجه من أن يكون ملجأ إلى ما نبّهه الخاطر عليه. وهذا بيّن من حالنا، إذا ورد علينا دعاء الداعي في المعارف وغيرها، لأن الخاطر لا يكون آكد حالًا من الداعي، والداعي إلى المعرفة المخوِّف من ترك النظر لا يكون أعظم حالًا من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مع الوعظ الشديد والتخويف العظيم. ومع ذلك فالمقدم على المنكر لا يبلغ حاله حال الملجأ، لما بيّناه من غلبة الشهوة ومحبة إيثار الهوى. فكذلك القول فيما بيّناه من الخاطر أن انفراده لا يوجب الإلجاء؛ فكيف يجعل من شرط صحته، مقابلة خاطر آخر يرد بالضد مما ورد؟

[شُــــبهة]

فإن قيل: فهلّا جعلتم من شرط ورود الخاطر أن يتعقبه تخويف الداعي والواعظ والمخوّف حالًا بعد حال، لأنه متى لم يكن الأمر كذلك نبّها عما ورد الخاطر به ونسيه فلا يكون له حكم، ومتى كان حكمه ما ذكرناه ثبت الخوف ولزم، وذلك يدعوه إلى القيام بالواجب من النظر حالًا بعد حال.

قيل له: إن الخاطر إذا ورد على الصفة التي ذكرناها، فلا بد من أن يخاف ويتنبه على الأمر الذي ألقاه إليه، ويأخذ في النظر على السبيل الذل ورد عليه، ثم ينظر في حاله من بعد فإن لحقه سهو فالتكليف عنه زائل في تلك

الحال. ولا بد من أن يرد عليه من قَبل القديم خاطر يتذكر عنده ما سهى عنه فيعود إلى أداء الواجب، ويكون ما يتخلله من السهو بمنزلة ما يعرض لنا من السهو في كثير من الأحوال في أنه يزول عنه التكليف فيما سهونا عنه إلى حين التذكر، ثم يلزمنا القيام بالواجب.

[شُبهة]

فإن قيل: هلا جعلتم الشرط في الخاطر أن يكون واقعًا ممن ظهرت المعجزات عليه؟ فإنه إذا كان كذلك، عرف أنه صادق فيما يدعو إليه أو خطر من جهة غيره بالبال، فيأخذ في طريق النظر. ولأنه إذا كان الداعي كذلك، يحصل له نهاية الخوف من ترك النظر وغاية الرغبة في فعله. والقديم، تعالىٰ، لا بد من أن يُقوّي الدواعي على وجه لا مزيد عليها؛ فهلا قلتم بذلك على ما حُكِي عن أبي عثمان وغيره؟

قيل له: لا يخلو العلم بوجوب النظر والمعرفة من أن يحتاج إلى نهاية الخوف وإلى أن يكون المخوِّف بصفة الأنبياء، صلوات الله عليهم، على ما ذكرته؛ أو أن يكفي فيه الخوف من تركه فقط، وقد علمنا أنه لا حدّ للخوف إلا وتصح الزيادة عليه؛ فلو وجب حصول غايته ونهايته لأدّى إلى أن لا يجب النظر والمعرفة أبدًا. لأن لقائل أن يقول: لو بعث الله، تعالىٰ، إلى هذا العاقل أنبياء عدّة وأوردوا عليه من جهات الخوف مثل الذي أورده النبيّ الواحد، لكان خوفه أشد، ثم لا ينتهي ذلك إلى حد، وإذا سقط ذلك، علم أن المعتبر بحصول الخوف من جهة صحيحة، على ما بيّناه، فإذا ثبت ذلك وكان هذا الخوف على هذا الوجه يحصل بالداعي والخاطر، وإن لم يكن هناك نبيّ، كحصوله إذا كان الداعي نبيًّا، فيجب أن تكون الحال في ذلك واحدة، وأن لا يصح أن يُشرط في ذلك ما ذكره السائل. وبعد، فقد بينّا أن المعتبر في حصول هذا الخوف بالأمارات المتقدمة في عقله دون القول الوارد من الداعي، لأن خوفه إنما يحصل لأجلها دون قوله، فلا فرق بين أن يكون نبيًّا أو لا يكون كذلك متى حصل منه التنبه على هذه الأمارات. وبعد، فإن المعجزات، وإن أبانت الشيء من غيره، فمن لا يعرف الصانع لا يعرف حالها وكيفية دلالتها

على صدق مَن ظهرت عليه. فوجودها في هذا الباب كعدمها في أنه لا مُعتبر به، وأن المعتبر بما بيّناه.

[شُبهة]

فإن قيل: هلا جعلتم من شرط الخاطر أن يعرف العاقلُ في كل نظر يلزمه أنه يؤدّي إلى معرفة مخصوصة لكي يعلم الملتمس المطلوب بما لزمه من النظر؟

قيل له: إن تعريف ذلك لا يصح للناظر في معرفة الله، لأنه متى عرف ما يؤدي النظر إليه حالًا بعد حال، فقد استغنى عن النظر أصلًا. لأن الملتمس به حصول هذه المعرفة، فإذا حصلت أغنت عن النظر. وقد بيّنا من قبل في أبواب النظر أنه لا يصح من العاقل أن ينظر فيما قد عرفه ليعرفه على الوجه الذي هو عالم به. وبيّنا، أيضًا فيما تقدم، أن العلم بالله، سبحانه، إذا كان باكتساب، فتعريف ذلك له لا من جهة النظر يستحيل، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه. فأكثر ما يحصل للعاقل أن يظن في نظره أنه يؤديه إلى الأمور التي تذكر له، كأن الداعي يقول له: إن نظرت في تغير الأحوال عليك، عرفت أن لك صانعًا مدبرًا؛ وإذا نظرت في حال الفاعل وأنه يجب كونه قادرًا حيًا عالمًا، عرفت أن للمدبر العالم هذه الصفات. ثم يسوق عليه ترتيب النظر على هذا الوجه فيظن أن الأمر على ما قاله. ثم يحصل له العلم عند النظر حالًا بعد حال، فيصير ظانًا أولًا، ثم يصير عارفًا ثانيًا عند فعله النظر حالًا بعد حال. وهذه الطريقة لا ننكرها، وإنما ننكر أن يكون في قلبه المعارف قبل أخذه في النظر، فإن ذلك محال على ما بيّناه. وقد بيّنا من قبل أن العقاب قد يستحق على القبيح وإن لم يعرف فاعلُه أنه يستحق العقاب عليه، فليس لأحد أن يقول: يجب أن يرد الخاطر عليه بتعريف استحقاق العقاب عليه، لأن ذلك متعذر. لأنه إنما يعلمه بعد العلم بالصانع وبأنه حكيم لا يكلِّف ترك القبيح إلا من حيث يختص باستحقاق العقاب إذا فعله. فلا يمكن أن يجعل ذلك من شرط الخاطر مع وجوب تأخره عن النظر في معرفة الله، تعالىٰ.

فصل في الدلالة على أنه لا يجوز أن يعارض هذا الخاطر خاطر آخر فيؤثر في حكمه

قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في جواب مَن سأل فقال: إن وجبت المعرفة لورود هذا الخاطر، فيجب أن يسقط لورود ما يعارضه، بأن يقول: إنك لا تأمن أن لك إلـٰهًا سفيهًا، وأنك إن نظرت في معرفته بالغ في عقوبتك وكان سببًا لهلاكك؛ ولا تأمن أن لك إلـٰهًا حكيمًا يعلم أن نظرك في معرفته مفسدة فتستحق العقوبة فالمضرة عليه. فيخوفه بهذا وأشباهه من نفس النظر؛ كما أن الخاطر، الذي ذكرتموه، يخوفه من ترك النظر. فلم صار، عند ذلك، بأن يكون النظر واجبًا أولى من أن يكون ترك النظر؟

[مخالفة القاضي لأبي هاشم]

قلنا: إن هذا السؤال إنما يلزم مَن عوّل في وجوب النظر على القول الذي يرد به الخاطر وعلى كلام الداعي، فتصح فيه المعارضة، فأما إذا عوّلنا في وجوبه على ما يحصل له من الخوف ومن المعرفة عند ورود الخاطر بأحوال نفسه وبالأمارات الظاهرة له، فالمعارضة في ذلك لا تصح. لأن الخاطر إنما اقتضى وجوب النظر بأن نبّه على أمارات الخوف من القبيح، وأن معرفته بأن عليه في القبيح مضرة تدعو إلى مجانبته. فالمعارض لذلك إن قال: لا مضرة عليك في القبيح، كان الشاهد في الفعل يكذّبه، لأن المتقرر فيه أن فاعل القبيح إلى المضرة أقرب منه إلى المنفعة، وإن ذكر الخاطر الثاني بأن معرفته بالصور الذي عليه في القبيح لا تدعو إلى اجتنابه، كان داعيًا إلى ما يقتضي الفعل بخلافه. وإن ذكر الخاطر الثاني فإن جهله بالصانع وبأنه يستحق الثواب والعقاب من جهته أقرب إلى أن يفعل الطاعة ويجتنب المعصية، كان موردًا لما يعلم فساده. فإذا صح ذلك، لم يثبت كون هذا الخاطر معارضًا للأول؛ وإذا صح أن يعارضه، فهو مطّرح. وهذا في بابه، بمنزلة ما نقوله لمن يرى التقليد صوابًا: لست بأن تقلّد المحق أولى من أن تقلّد المبطل، لتساوي حالهما فيما يرجع إلى التقليد. ولا يصح مثل ذلك فيمن اعتقد الحق لدليل، بأن يقال: لست باتّباع ذلك أولى من خلافه، لأن الدلالة تقضي على فساد ما عداها. فكذلك الخاطر

الأول يرد بالشواهد المتقررة في العقول وبِجُمل واضحة عند العقلاء. فإذا اقتضت الخوف من ترك النظر، لزم النظر والمعرفة. فالخاطر الثاني لا يجوز أن يورد على لزوم ترك النظر شاهدًا في العقل، لأن شاهد العقل بخلافه. وإذا صح ذلك، عري قوله عن أمارة فخرج من أن يقتضي الخوف. وانفرد الخاطر الأول بالخوف، فلزم النظر وصار الخاطر الثاني تكذبه شواهد العقل، والأول يصدقه ما تقرر فيه، فصار ورود الثاني كعدمه في هذا الباب، لأنه إذا لم يؤثر على ما اقتضاه الأول لم يعتد به ألبَتة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: ألستم قد قلتم من قبل: إن الخبر بانفراده يحصل طريقًا للخوف، وفصلتم بينه وبين الخاطر؟ فهلا قلتم: إن الخاطر المعارض، وأن لم تقترن إليه أمارة، أنه لا يؤثر فلا يكون وجوب النظر أولى من تركه؟

قيل له: إنما تقول في الخبر المنفرد أنه يعتد به إذا لم يتقدم من المعرفة ما يوجب ترك الاعتداد به؛ وتقدم الخاطر الأول إذا ورد على الوجه الذي ذكرناه يوجب أن لا يُعتد بالخاطر الثاني، لو كان حكمه حكم الخبر؛ فكيف وقد بينّا أن الأمر بخلاف ذلك، وأن الخاطر إنما يُعتد به إذا انضاف إليه من الأمارات ما يوجب خوفًا صحيحًا؛ وذلك متعذر في الخاطر الثاني، ومتأت في الخاطر الأول، فيجب أن لا يكون معارضًا له. وهذه الطريقة تسقط كل ما يسألون عنه في ترجيح الخاطر الثاني من نحو قولهم: إنه يدعو إلى الرفاهة والدعة، وإلى الكفّ عن تحمل المشقة، وإلى ترك النظر الذي ربما جلب إلزام الواجبات التي لولا نظره لم تكن لتلزم. لأن ذلك أجمع إلى ما شاكله لا يخرج الخاطر الأول من أن يكون مشتملًا على الأمارات المقتضية للخوف، فلا مدخل للخاطر الثاني في أن تكون له أمارة؛ بل الحال فيهما على ما بيّناه، فيجب الاعتداد بالأول واطّراح الثاني. ويكون سبيل الخاطرين، وحالهما ما وصفنا، سبيل الداعيين إلى مثل ما يتضمنه الخاطران. فكما أن الثاني لا معتبر به، فكذلك القول في الخاطر الثاني.

[ردّ أبي علي على الشُّبهة]

فأما شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإن طريقته في دفع ذلك هو أن الخاطر الأول يدعو إلى النظر الذي يتطرَّق به إلى المعارف وإلى زوال الشبه وانكشاف الأمور، والخاطر الثاني يدعو إلى التقليد والاستلام، والواجب أن لا يقبل منه. ويضرب رحمه الله لذلك أمثالًا واضحة نحو أن يُخوّف الرجلُ المدفوع إلى سلوك الطريق من سلوكه، بأن يُخبر بأن فيه سبعًا، فإن الواجب عليه أن لا يتقدم إلا بعد مسألة وبحث؛ ثم يحثّه آخر فيقول: افعل ما بدا لك من غير فحص؛ فالواجب المسألة والبحث واطّراح قول الثاني. وكذلك لو دُفع إلى تجارة فقال له قائل: إن الواجب أن تنظر فيما يُلتمس الربحُ فيه من ضروب التجارات، وتسأل أهل البصر بذلك لتقدم على بصيرة؛ وقال آخر: اتّجر فيما بدا لك من غير فكر ومسألة؛ إن الواجب عند العقلاء اطّراح الثاني؛ فكذلك القول في الخاطرين. وربما مرّ في كلامه، رحمه الله، أن الخاطر الثاني إذا خوّفه من النظر، فليس يخرج هذا الرجل من أن يكون خائفًا من ترك النظر، وإن خاف من النظر أيضًا. فالواجب أن ينظر، فإن النظر قد عُرف أنه طريق المعرفة دون تركه والكفّ عنه.

[ردّ أبي هاشم على الشُّبهة]

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن الذي ذكره أبو علي، رحمه الله، قريب. لكنه إنما احتاج إلى ذلك لمّا لم يرتب الخاطر الترتيب الذي ذكرناه. ومتى ترتب على هذا الوجه، تبين أن الخاطر الثاني لا يؤثر فيا يقتضيه الخاطر الأول من الخوف، وأن وجوده كعدمه.

[ردّ أبي عبد الله على الشُّبهة]

وأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فإنه سلك في ذلك طريقة أخرى، قد رأيتُها للمتقدمين من المشايخ، وهي أن النظر قد ثبت حسنه، وعند الخوف الوارد وجوبه. وثبت أن النظر في معرفة الله، تعالىٰ، خاصة إنما تجب لما في المعارف التي يفعلها فيما بعد من اللطف، على ما بيّناه.

وقد علمنا أن ورود الخاطر الثاني لم يؤثر فيما له وجب له النظر، ووجوبه لا يتغير، وكونه لطفًا من حيث يؤدّي إلى المعرفة بأن عليه في القبح مضرة وعليه في الواجب منفعة. فإن كل ما فيه مضرة فهو أقرب إلى أن لا يفعله، وكل ما فيه منفعة فهو أقرب إلى فعله. فإذا لم يؤثر في هذه الوجوه التي ذكرناها، فيجب أن لا يعتد به، ويكون بمنزلة علمنا بوجوب ما أتت به الأنبياء، عليهم السلام، من الشرائع أنه لما ثبت أن وجه وجوبها أنه مصلحة، لم يؤثر في ذلك تخويف مَن يُخوف من فعلها ويدعو إلى تركها. ولذلك لما ثبت، في العقل، وجوب الانصاف، وترك الظلم، وما جرى مجراهما، لم يؤثر في ذلك دعاء مَن يدعو إلى تركهما من حيث لم يؤثر في الوجه الذي له تجبان. وأقرب ما يسأل في هذا الباب عن النظر الذي حاله ما وصفنا، لكن هذا يوجب في النظر في أمور الدنيا أن نعمل فيه على قول مَن يأمر بالإهمال واطّراح الفحص والبحث والعلم باضطرار فساد ذلك.

وبعد، فإن النظر قد يكون طريقًا لما ذكره، وقد عُلم أن ترك النظر قد يكون طريقًا للجهل بأمور يضرّ الجهلُ بها وينفع العلمُ بها، فقد شارك النظرُ تركَه في هذا الباب، ثم حصلت له المزية التي ذكرناها.

وبعد، فإن هذا الوجه له يثبت في العقل أنه يقتضي سقوط وجوب النظر، وما ذكرناه من الخوف قد ثبت بادلالة أنه يقتضي وجوب النظر؛ فكيف يصح كون ذلك معارضًا له؟

وهذه الجملة كافية في باب الخاطرين ومنبّهة على كل ما يتصل بهذا الباب.

فصل في أن النظر وهذه المعارف يستحق بفعلها المدح والثواب وبالإخلال بهما الذم والعقاب

قد ثبت، بما بيناه، أنها واجبة. وقد صح فيما يجب على المكلف أنه يستحق به المدحُ والثوابُ، وبالإخلال به الذمُّ والعقاب. وسنبين ذلك في باب الوعيد. وقد تقدم طُرُق من القول فيه، لأنا قد بينّا أنه لا يحسن منه تعالىٰ

إلزامُ المكلَّف الأمورَ الشاقّة إلا ليعرّضه لمنزلة الثواب، وأنه لولا ما فيه من المضرة لم يكن ليحسن أن يوجبه للمنفعة فقط. لأن إلزام الشاق للنفع فقط هو إلزام لوجه لا يلزم لأجله. فإذا صح ذلك، وعلمنا من حال النظر والمعارف أنها لازمة مع ما فيه من المشقة، فيجب أن يكون هذا حالها.

[شُــبهة]

فإن قال: إن النظر فيه مشقّة كما ذكرتم، لكن المعارف لا يصح ذلك فيها، فإلحاقها بهذا الباب لا يصح.

قيل له: إن ما يكون في سببه مشقّة، كان فيه مشقّة في الوجه الذي بيّناه. لأن السبب يوصل إليه، ولولاه لما حصل. فصار حصول المشقّة في سببه كحصول المشقّة فيه إذا كان هو الغرض بالسبب. وقد علمنا أن الغرضَ بالنظر المعارفُ. فإذا تحمل الناظر المشقة لكي يصل إليها، صارت المشقة كأنها حاصلة فيه، فوجب دخولها في الباب الذي ذكرناه. وسنبين، من بعد، أن المشقة في سبب الشيء كالمشقة فيه، في هذا الحكم. هذا، وقد ثبت أن التمسك بالمعرفة ودفع الشّبه عنها والثبات عليها على الوجه الذي تلزم المكلَّف فيه مشقة من جهات. فيجب من هذا الوجه أيضًا أن تكون ملحقة بهذا الباب، كالنظر. وإنما صح القول فيما يفعله القديم، تعالىٰ، من الواجب أنه يستحق المدح دون الثواب لأمرين: أحدهما أن الثواب يستحيل عليه، ومحال أن يقال: إنه يستحق ما يستحيل فيه؛ والثاني أنه لا مشقة تجوز عليه في الأفعال. وليس كذلك حال الواحد منا، فيجب أن يستحق بالنظر والمعارفِ المدحَ والثوابَ، وبالإخلال بهما الذمَّ والعقابَ، لأنا سنبيّن من بعد، أن الوجه الذي يستحق عليه الذم هو الوجه الذي عليه يستحق العقاب في تروك الواجبات. كما أن الثواب والمدح يستحقان على وجه واحد في الواجبات.

[شُــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إن النظر في باب الدنيا والمسألة والبحث أن حاله ما ذكرتم في باب الثواب والعقاب والمدح والذم.

[موافقة القاضي لأبي علي وأبي هاشم]

قيل له: متى حصل ما سألت عنه واجبًا، فينبغي أن يكون حكمه ما ذكرنا؛ فأما إذا صار العاقل مُلجأ إليه أو خرج عن الواجب والإلجاء، فلا يجب ذلك فيه. وهذا هو الذي يقتضيه مذهب شيخنا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله.

[مخالفة القاضي لأبي عبد الله]

فأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فإنه ذكر في هذا الباب خاصة أنه يستحق به المدح، وأنه لا يستحق به الثواب؛ لأن المدح المستحق به لا يجري مجرى الثواب، بل يجري مجرى مدح العاقل والشجاع على عقله وشجاعته، فلا يجب أن يستحق به الثواب، وهذا بعيد. وذلك أنه ينقض الأصل الذي قدمناه في باب الواجبات على المكلف إذا كان فيها مشقة أو يتصل بها مشقة؛ وقد ثبت أنها أجمع تجري مجرى واحدًا في القضية التي قدمناها. وإذا كان كذلك، لم يجز أن يُفصل بينه وبين النظر في باب الدين، في هذا الوجه، ويجب أن يجريا مجرى واحدًا، وألا يطرق على قائله تجويز التفرقة بين كثير من الواجبات في هذا الحكم سواهما. ولو جاز ذلك، لجاز ما قاله شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الإخلال بالتوبة: إنه لا يُستحق به عقاب محدد. وقد امتنع شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، من هذا القول وأنكره وبيّن أن التوبة إذا كانت في الوجوب بمنزلة غيرها، فلا بد في العاقل أن يستحق عقابًا محددًا على تركها كما يستحقه على ترك سائر الواجبات. فكذلك القول في النظر في باب الدنيا. ولا فرق بين مَن جوّز ذلك وبين مَن قال: إن مَن لزمه التصرّف في التجارة ليعود على عياله، متى لم يفعل ذلك لا يستحق العقوبة، لأن هذا من باب الدنيا. فكما لا يصح ذلك، لأن الواجب لا فرق بين أن يكون إنما يجب لما يتصل بالعاجلة أو يجب في باب الدين في الوجه الذي ذكرناه، وبين غيره؛ فكذلك القول في النظر. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يحسن منه تعالىٰ أن لزمه ذلك مع ما فيه من المشقة. لأن الأصل الذي يعتمد عليه في هذا الباب يشمله، كما يشمل سائر الواجبات. فكيف يقال: إنه لا يستحق بالنظر الثوابَ وبالإخلال

به العقابَ، من حيث لا يعلم من لزمه النظر أنه يستحق بذلك الثوابَ وبتركه العقاب، ومن حيث لا يعلم أنه طاعة لحكيم ولا أنه موجب من جهة الحكيم، ولا يصح أن يتقرّب به أو يعضد به الطاعة والعبادة، ومن حيث لا يعلم إلى ماذا يؤدّي. لأن جميع ذلك، إذا لم يخرج النظر من أن يكون واجبًا، فيجب أن لا يقدح في استحقاق الثواب به والعقاب بالانصراف عنه. وقد بينّا، من قبل، أن ذلك أجمع لا يخرجه من أن يكون واجبًا، ويحسن في الحكمة إيجابه. وليس لأحد أن يقول: إذا كان لا يصح أن يستحق بالشرعيات الثواب إلا بعد معرفة الله ومعرفة الثواب والعقاب، فكذلك القول فيما عداها من الواجبات. وذلك لأن طريق العلم بوجوب الشرعيات يقتضي تقدم العلم بالله، تعالىٰ، ورسوله؛ فلذلك وجب تقدم هذه المعارف، فيعلم المكلف وجوبها. ولأن الوجه الذي عليه تقع الشرعيات يقتضي تقدم المعرفة بالله، نحو كونها عبادة وقربة إلى غير ذلك. وليس هذا سبيل وجوب النظر في معرفة الله، لأن طريق العلم بوجوبهما، على ما قدمناه، لا يقتضي تقدم العلم بالله، تعالىٰ، والثواب والعقاب. فحلّ من هذا الوجه محل رد الوديعة، وترك الظلم، إلى ما شاكلهما في أنه قد يعلم وجوبه ويستحق المدح والثواب بفعله، وإن لم يكن عارفًا بالله، سبحانه.

[استدلال لأبي علي]

وقد استدلّ الشيخ أبو علي، رحمه الله، على ذلك بأن الواجبات قد ثبت أنه يستحق المكلَّف بها الثوابَ وبتركها العقابَ، إذا كان عارفًا بالله وصفاته وحكمته وبالثواب والعقاب وغير ذلك. وقد علمت، أن الذي لأجله استحق ذلك بها هو أنه فعلها على الوجه الذي وجب عليه، لا لسائر ما ذكرناه من معرفته بأحوالها. لأنه مع علمه بأحوالها، لو لم يفعلها على الوجه الذي ذكرناه، لما استحق ذلك؛ وإذا هو فعلها على هذا الوجه، استحق ذلك. فعلم أن استحقاقه للثواب هو لأجل ما عنده يستحق، ولولاه كان لا يستحق دون سائر ما ذكرناه. فيجب إذا فعل الواجب، وإن لم يحصل له العلم بما ذكرناه، إن يستحق به الثواب، لأن العلّة حاصلة. وقد استدلّ رحمه الله أيضًا على ذلك بأنه

لو لم يستحق بترك النظر العقابَ، ولم تكن عليه في أن لا يفعله مضرةٌ، لوجب أن يكون تعالىٰ بتقرير ذلك في عقله مُبيحًا له؛ فكان يجب أن يكون غير واجب، لأنه لا يثبت وجوبه مع كون تركه مباحًا. قال: لأن المباحَ لا صفة له أزيد من أنه لا مضرة عليه في فعله، والمبيحُ إنما يوصف بذلك لأنه مزيل للمضرة عن الفعل، على ما نعقله من إباحة الإنسان لغيره دخول داره. وهذه الدلالة سنبيّن أنها لا تصح، فيما بعد عند الدلالة على أنه تعالىٰ قد أوجب النظر والمعرفة.

[استدلال لأبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على استحقاق العقاب بترك النظر، بأنه لو لم يكن كذلك لكان تعالىٰ مغريًا للمكلَّف بتركه، من حيث شهّى إليه القبيح وبعّد نفسه عن الواجب وقرر في عقله أن لا مضرة عليه في ترك الواجب وفعل القبيح؛ والإغراء بالقبيح وترك الواجب لا يقع من حكيم. وسنبيّن شرح هذه الدلالة فيما بعد، وقد تقدم جملة من القول فيها من قبل. والذي صدّرنا الفصل به من الدلالة هو الأقوى، لأنه تعالىٰ لا يحسن منه أن يوجب سائر الواجباتِ مع ما فيها من المشقّة لينفع المكلّف، إلا وعليه في الإخلال بها مضرة، وإلا كان موجبًا لها على الوجه الذي يقبُح الإيجابُ عليه. فحال النظر في ذلك، حال سائر الواجبات، فاعتبرها أجمع اعتبارًا واحدًا.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن فاعل النظر في حكم المجرّب للأمور ليعلم ما حالها وفي حكم المقدم على الشيء على جهة التبخيت، لأنه لا يعلم أنه يصيب المعارف به؛ فكيف يصح أن يستحق الثوابَ به، وبتركه العقابَ؟

قيل له: قد بينّا، من قبل أن ما ذكرته إذا لم يخرجه من أن يكون واجبًا، فيجب أن لا يخرجه من أن يستحق به الثوابَ وبتركه العقابَ، وما يقع منه على طريق الاتفاق إن كان من الواجبات فحكمه حكم النظر في الوجه الذي ذكرناه.

فصل في أن جميع ما يلزمه من النظر حالاً بعد حال كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركه من عقاب.

اعلم، أن الذي اقتضى ما ذكرناه في النظر الأول، يقتضيه في النظر الثاني والثالث وما أولاهما إلى آخر ما يلزمه من النظر. لأن جميع ذلك، كالنظر الأول في وجوبه ولزومه؛ فيجب أن يكون كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركه من عقاب.

[شُــبهة]

فإن قيل: ليس الأمر كما تزعمون، لأن مَن ترك النظرَ الأولَ فقد صار بحيث لا يمكنه أداء ما يلزمه من النظر الثاني والثالث وما بعدهما، فلا يصح أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما مع أنه لا سبيل له إلى فعلهما؛ وإن كان متى فعل الأول وفعل الثاني والثالث بعده، استحقّ الثواب بالجميع.

قيل له: إنه الذي أخرج نفسه بترك النظر الأول من أن يمكنه أن يفعل ما بعد من النظر، من حيث كان النظرُ الأولُ وما يتولّد عنه من المعرفة أصلًا لما يلزمه من النظر والمعارف من بعد. فإذا أتى من قبل نفسه في ذلك لم يخرج من أن يستحق بأن لا يفعل النظرُ الثاني والثالثُ العقابَ لأنه قد لزمه أن يفعل الثاني والثالث بأن يفعل الأول إذا أخلّ به ولم يمكِّنه فعلُ الثاني والثالث، لم يخرج من أن يستحق العقاب على إخلاله بالجميع. وهذا بمنزلة وجوب قضاء الدين على المكلَّف بقطع مسافة بينه وبين صاحب الحق. وقد علمنا أنه إذا لم يفعل قطع المكان الأول، لم يمكنه فعل ما بعده ولا فعل العطيّة، ولم يوجب ذلك خروجها من أن تكون واجبة ومن أن يستحق بتركها العقاب؛ فكذلك القول في النظر. ولسنا نقول: إن الواجب الثاني لا يصح وجوبه إلا بعد إيقاع الفعل الأول، وإلا قبل وقته بوقت واحد؛ بل لا يمتنع عندنا إيجاب الفعل على المكلف بعد زمان، إذا كان تعالىٰ قد أزاح علّته فيما يتمكن به من إيجاده. فمتى كان هذا حاله، وإنما أتى في أن لم يفعله من قبل نفسه، لم يخرج ذلك الفعل من الوجوب ولا المكلف من أن يستحق العقاب بتركه. فالنظر الأول قد صار كالشرط في صحة النظر الثاني، ويمكن

المكلف تحصيل ذلك ليؤدي الثاني؛ فإذا لم يفعله ولم يفعل الثاني، استحق العقاب بأن لا يفعلهما جميعًا. ويفارق ذلك ما نقوله من أن المكلف إذا قطع رجل نفسه، لم يجز أن يكلف القيام من بعد، وإن كان يتمكن من تبقية رجله. وذلك لأن القيام يبتدىء بالرجل الموجودة؛ فإذا لم يكن، استحال فعله بها. وليس كذلك حاله، إذا لم يفعل النظر الأول، لأنه لم يخرج نفسه من أن يكون بمنزلة أداء فعل النظر الأول في سائر الوجوه إلا في أنه لم يقدم هذا النظر، فيجب أن لا يخرج من أن يكون واجبًا عليه. ولسنا نقول: إنه وقد أخلّ بالنظر الأول، يلزمه أن يبتدىء بالنظر الثاني، لأن ذلك لا يمكن. لكنا نقول: إن النظر الثاني كان لازمًا له أن يفعله في هذه الحالة، وقد كان يمكنه أن يفعله بأن يقدم النظر الأول، وإذا لم يفعلهما على الوجه استحقّ العقاب فيهما جميعًا. وهذا كالسبب والمسبب أنه وإن لم يمكنه أن يفعل المسبب إلا بالسبب فليس يخرج، وإن وجب تقدم السبب وتأخره من أن يكون واجبًا من حيث كان لا يمكنه أن يفعله إلا بأن يقدم سببه. فكذلك القول في أجزاء النظر المرتبة بعضها على بعض.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أتقولون إنه إذا لم يفعل النظر الأول في وقته، وخرج فيما بعده من الأوقات من أن يتمكن من فعل ما يلزم من النظر حالًا بعد حال أنه مكلف لذلك، أو قد خرج من أن يكون مكلفًا، أو يلزمه أن يبتدىء النظر من أوله. فإن قلتم: إنه قد خرج من أن يكون مكلفًا، لم يصح، لأن صفته صفةُ المكلف، والخواطر واردة، والخوف قائم؛ وإن قلتم: إنه لزمه سائر النظر، ولا يمكنه أن يفعله على الوجه الذي لزمه، صار ذلك تكليف ما لا يطاق. وإن قلتم: يلزمه العقاب بأن لا يفعله لأنه لا يصح أن يلزمه النظر من أوّله، لزمكم أن لا يكون ما بعده من النظر لازمًا، وأن لا يستحق العقاب بأن لا يفعله، لأنه لا يصح أن يلزمه النظر الثاني ومع ذلك يلزمه النظر الأول، لأن من حق النظر الثاني أن لا يصح حصوله إلا وقد تقدم النظر الأول وتولّد العلم عنه. ألا ترى أن النظر في حدوث الأعراض إنما يمكن بعد تقدم النظر في إثباتها وحصول

العلم بذلك من حالها؟ فإذا كانت هذه الوجوه أجمع فاسدة، وجب بطلان القول بوجوب النظر أصلًا.

قيل له: إنه لا يجوز أن يستمر العاقل على صفات التلكيف ويزول التكليف عنه، لما بيّناه من قبل في بابه. فإذا صح ذلك وأخلّ بالنظر الأول، فإن كان ممن لا يبقى ولا يكلف إلا التكليف الأول فلا بد من أن يختلّ بعض الشروط التي لا يتم التكليف إلا معه. ومتى استمر على حالته، فالمعلوم أنه تعالىٰ سيكلفه غير التكليف الأول ويبقّيه أكثر مما يقتضيه التكليف الأول. فيجب، إذا كان الحال هذه، أن تلزمه معاودة النظر في معرفة الله، تعالىٰ.

[شُـــبهة]

فإن قال: وكيف يصح ذلك، وقد كان الواجب عليه أن يفعل النظر الثاني والثالث، ومن حقّهما أن لا يجتمعا مع النظر الأول، لأنهما في حكم المتنافي من الأفعال؛ أفليس ذلك يوجب أنه تعالىٰ قد كلَّف المتضاد وما يستحيل وجوده؟

قيل له: إنه تعالىٰ قد أوجب على المكلف ما ذكرته من النظر الثاني والثالث، بأن يقدم فيهما النظر الأول. فإذا لم يفعل ذلك، خرج الآن من أن يلزمه النظر الثاني والثالث لأنه لا يصح منه أن يبتدئهما ولا يجوز أن يوجب تعالىٰ عليه فعل ما لا يصح أن يفعله، وإن كان إنما لا يصح ذلك لتفريط تقدم منه. كما أنه لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه فعله، وإن كان الذي لأجله لا يمكنه ما لا يتصل به. فإذا صح ذلك، جاز أن يكلف النظر الأول، لأنه يمكنه معاودته وفعله.

[شُـــبهة]

فإن قيل: وكيف يجوز في النظر الثاني والثالث أن يقال: قد كان تعالىٰ أوجبهما عليه في هذه الأوقات، فلما لم يفعل النظر الأول أوجب عليه في هذه الأوقات بعينها معاودة النظر الأول. أفليس ذلك يوجب أنه تعالىٰ أزال في الوقت وجوب ما قد أوجبه، وهذا يجري مجرى البدء؟

قيل له: إنه تعالىٰ قد أوجب عليه في الوقت الأول أن يفعل النظر الأول، ثم يفعل ما يتلوه من الثاني والثالث في هذه الأوقات. فإنما أوجب ذلك عليه بشرط تقديم الأول، ومكّنه من هذا الشرط. فإذا لم يفعله أخرج نفسه من أن يصح أن يبتدىء فعل النظر الثاني والثالث، فخرجا من أن يجبا عليه ابتداء لتعذّر فعلهما عليه، ولم يخرجا من أن يجبا عليه بشرط تقديم النظر الأول ليأتي وجودهما على هذا الحد. وهذا كما نقول: إن النصف الثاني من نهار الصوم لزم المكلَّفَ الصومُ فيه بشرط أن يصوم ما قبله من النصف الثاني لتعذّره عليه، فلزمه على الوجه الأول ولا يلزمه على الوجه الثاني، ويصير ذلك بمنزلة الواجب الذي يجب من وجه ولا يجب من وجه. وذلك غير مستحيل في الأفعال، لأنه إذا صح فيما يتمكن من وجهين أن يلزمه على أحدهما دون الآخر، فكذلك إذا تمكن من الفعل من وجه ولم يتمكن من وجه آخر لم يمتنع أن يلزمه على الوجه الذي يتمكن منه دون الآخر.

[شُبهة]

فإن قيل: فكيف يصح، وقد خرج النظر الثاني والثالث من أن يجبا في هذه الأوقات، أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما؟

قيل له: هما وإن خرجا من الوجوب على جهة الابتداء، فإنهما غير خارجين من أنهما قد وجبا على المكلف من قبل أن يفعلهما بأن يفعل النظر الأول قبلهما. فإذا هو لم يفعل المقدمة وتعذّر عليه لاختلاله بهذين النظرين كان في حكم التارك لهما، فاستحقّ العقاب لذلك، كما يستحق من لم يدخل في صوم أول النهار العقابَ على أن لم يفعل صوم اليوم كله، وإن تعذّر عليه لفقد الدخول على وجه صحيح إتمام الصوم.

[شُبهة]

فإن قيل: إنه لا يصح أن يكون تاركًا لهذين النظرين في هذه الأوقات، مع أنه يستحيل أن يفعلهما، لأن ترك الشيء إنما يصح في حال كان يصح أخذه فيها.

قيل له: إنا لم نقل إنه ترك هذين النظرين. لكنا قلنا: إنه في حكم التارك لهما من حيث صنعهما مع الوجوب.

[شُـــبهة]

فإن قال: وما معنى قولكم إنه صنعهما، وهو لا يمكنه أن يفعلهما في هذه الأوقات ولم يمكنه أن يفعلهما في حال وجوب النظر الأول؟ وهل ذلك إلا القول بأنه قد لزمه أن يفعل ما لا يمكنه أن يفعله البتة، وأنه مضيع لما لا سبيل له إلى إيجاده!!

قيل له: ليس الأمر كذلك، لأن معنى قولنا: إنه ضيّع الواجب، هو أنه لم يفعل من مقدماته ما لو فعله لأمكنه أن يأتي بالواجب، لأنه لا يمتنع في الواجبين أن يبني أحدهما على الآخر، فإنما يتم فعل الثاني إذا تقدم منه فعل الأول، ومتى لم يتقدم ذلك تعذّر عليه فعل الثاني. فما هذا حاله، نقول فيه، متى ترك الأول: إنه مضيع للثاني من حيث فوت نفسَه فعلَه من حيث أخلّ بالواجب الأول. ونقول: إنه يستحق العقوبة على أن لم يفعل الثاني من حيث ضيّعه، كما يستحق العقاب على أن لم يفعل الأول من حيث تركه، فيكون مستحقًا للعقاب عليهما لأنه لم يفعلهما وقد وجبا عليه. لكن أحدهما لم يفعله، وصح منه الترك؛ والآخر لم يفعله، ولا يصح منه الترك. وهذا كما بيّناه، فيمن لم يفعل الصوم في أول النهار وأكل فيه، أنه يستحق العقوبة على ذلك وقد ضيّع صوم باقي يومه من حيث فوت نفسَه، بما فعله أولًا، من إتمامه، فيستحق العقوبة لأنه لم يفعل كلا الأمرين. وهذا طريقنا فيمن لزمه أن يحج فلم يخرج في وقته إلى مواقف الحج، إنه بتأخيره الخروج الأول قد ضيّع هذه الواجبات من حيث لم يمكنه أن يفعلها وقد ترك الواجب. وهكذا نقول في العقليات، وذلك أن السيد إذا أمر عبدَه مناولة الكوز في وقت مخصوص، ولم يرد منه المناولة إلا في ذلك الوقت، فمتى لم يقطع المكان الأول فيما بينه وبين الكوز فهو قد فوت نفسَه القيامَ بالواجب وضيّع نفسَه، فيستحق الذم على أن لم يفعل الأول من الواجب، وعلى أن لم يفعل سائر الواجبات بعده؛ وهذه طريقة بيّنة في العقل. وكذلك نقول، فيمن لم يفعل النظر الثاني والثالث في وقته: إنه يستحق العقوبة إذا لم يفعلهما بأن ضيّعهما من حيث لم يفعل الأول.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن تعذّر الفعل عليه يدلّ على أن القديم، تعالىٰ، لم يكلّفه فعل ما يقدر عليه؟ لأنه لو كان كلّفه لأدّى إلى أن يكون مكلّفًا له ما لا يطيق، وأن يكون مكلفًا له ما يمنعه من وجوده. وبهذا أبطلتم قول مَن يقول: إنه تعالىٰ يكلّف مَن يعلم أنه لا يبقى على شرط أو مَن يعلم أنه يمنع من الفعل على شرط. فهلا قلتم: إن مَن لم يفعل النظر الأول، وعلم تعالىٰ ذلك من حاله، فلا يجوز أن يكلّفه النظر الثاني والثالث لتعذّرهما وقد أخلّ بالنظر الأول؟

قيل له: إنما تقول ما ذكرته في الفعل الذي يتعذر على المكلَّف لأمر يرد عليه من قِبَل المكلِّف ولا يكون للعبد سبيل إلى إزالته، كالاخترام والمنع إلى ما شاكل ذلك من الأمور المزيلة للتكليف. فأما إذا كان ماله يتعذّر الفعل يحصل من قبله، وقد كان له سبيل إلى أن لا يفعل ذلك، فيستمر على ما كلّف. فلا يجب ما ذكرته، بل لا يخرج من أن يكون تعالىٰ قد ألزمه الفعلَ الأولَ وما يليه من الأفعال، وإن كان بأن لا يفعل الأول يحصل مضيعًا لما بعده من الواجبات. ومثال ذلك، ما ذكرناه من أنه تعالىٰ لا يجوز أن يكلف المرء إتمام صومه اليوم، والمعلوم أنه يخترمه قبل تقضّيه؛ ويجوز أن يكلفه صوم اليوم، وإن كان المعلوم أنه سيفرط في إتمامه من حيث لا يفعل الدخول فيه على وجه يصح منه الإتمام. فكذلك القول فيما قدمناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أفليس قد لزم من فرط في الدخول في الصوم الإتمام بالإمساك، والذي يلزمه من ذلك يمكنه أن يفعله إذا فرط في الدخول كما يمكنه أن يفعله إذا صح دخوله فيه؟ ففارق ما ذكرتموه في النظر الأول الذي متى لم يتقدم لم يصح منه النظر الثاني والثالث على وجه.

قيل له: إن الذي يفعله من لم يصح له الدخول في الصوم ليس هو الذي وجب عليه أولًا، لأن الذي لزمه أولًا هو الإمساك على وجه يكون صومًا صحيحًا؛ وهذا الإمساك الذي يفعله الآن تكليف مستقبل، وغير ذلك ألزم فعله

على بعض الوجوه. وهكذا نقول في النظر، لأنه متى لم يفعل الأول لم يمكن الاستمرار على ما يليه؛ لكنه يمكنه معاودة الأول، فيلزمه ذلك ويكون تكليفًا تامًا.

[شُبهة]

فإن قيل: أفليس هذا التكليف يضاد التكليف الأول؟ فكيف يصح منه تعالىٰ ذلك؟

قيل له: إن التكليف الأول، لما لم يفعل النظر الأول، سقط وجوبه في المستأنف من حيث صنعه على ما قدمناه، فصار هذا الوقت بمنزلة وقت لم يكلف ذلك فيه صح منه تعالىٰ أن يكلفه معاودة النظر الأول. وإنما يستحيل أن يكلف فعلين متضادين على الجمع؛ فأما إذا كلّف أحدهما على وجه والآخر عند زوال ذلك الوجه، فغير ممتنع؛ كما لا يمتنع أن يخير بين فعلين ضدين، وإن استحال أن يكلف الجمع بينهما.

[شُبهة]

فإن قيل: أفليس ذلك يوجب إذا كلف معاودة النظر الأول في هذه الأوقات، أن يكون مستحقًّا للعقاب على أن لم يفعل النظر الثاني والثالث في أوقات قد كلّف فيها أن يفعل غيرهما، بل ضدهما، وهذا لا يصح.

قيل له: إنه قد استحق العقاب إذا لم يفعل النظر الأول على أن له أن يفعله، وعلى أن لم يفعل سائر ما يلزمه من النظر في المستأنف فيصير في الوقت الأول في حكم التارك لجميعه، فلا مدخل لهذه الأوقات فيما له تستحق العقابَ هذه المعارف. وينظر ويستدلّ، فيخرج من أن يلزمه ذلك، ويجب فيما بعد أن يفعل الشرعيات وسائر العقليات. فأما ما لم يفعل ذلك، فإنه لا بد من أن يكلّفه لما بينّاه، وفارق في هذا الوجه حال النظر لسائر الواجبات التي يبني بعضها على بعض، لأن فيها ما إذا فات الدخول فيه لم تلزم المعاودة، وفيها ما تختلف الحال فيه في المكلف، لأنه مما يستمر كونه لطفًا في جميع المكلفين. فلذلك وجب في كثير من العبادات، إذا فاتت، أن تُقضى؛ ووجب في بعضها أن لا يقضي. واختلفت أحوالها،

ففيها ما إذا فات لزم له بدل، وفيها ما لا يلزم له بدل. ثم البدل من ذلك ينقسم، فربما كان من جنس ما فات، وربما كان مخالفًا له وإنما صار كذلك لأنه تكليف مستأنف ولأنه في كونه لطفًا لا يجب أن يستمر في كل المكلفين. وليس كذلك حال النظر، لأنه وإن كان تكليفًا مستأنفًا ففي كونه لطفًا يجب أن تستمر أحوال المكلفين فيه، فصار ما يجب فيه من المعاودة بمنزلة ما يجب ابتداء. فكما أن النظر ابتداء يجب على كل مكلف، فكذلك معاودته تجب على كل مكلف قصّر في فعل النظر الأول. وليس كذلك الصوم وسائر العبادات، لأنه كما يجب أن تتفق أحوال المكلفين في ابتداء ما يلزم منه، فكذلك لا يجب اتفاق أحوالهم فيما يجب من القضاء فيه. فعلى هذه الطريقة اعتبر هذا الباب.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس قد يجوز أن يكلفه تعالىٰ هذا النظرَ وسائرَ ما يليه إلى أن تتكامل معرفتُه بالله، تعالىٰ، وبعدله. ولا يكلفه سوى ذلك؟

قيل له: قد يجوز ذلك، لأن معاودة النظر بعد ذلك تكليف ثان، فقد يجوز أن يُقتصر به على التكليف الأول في جملة النظر والمعارف.

[شُــبهة]

فإن قال: فإذا صح ذلك، فلو أنه تعالىٰ لم يكلفه سواه؛ أليس كان يجب أن يبقيه الأوقات التي لو أطاع في النظر لفعل ما يلزمه من النظر والمعارف؟

قيل له: نعم. لأنا قد بينّا أنه تعالىٰ لا يجوز أن يكلف أمرًا ويمنع منه، ولا يمكِّن منه بسائر وجوه التمكين؛ فلا بد إذن من أن يبقيه هذه المدة. وقد بينّا، من قبل، أن الغرض بتكليف المعارف لا يتم بدون آخرها وهو المعرفة بالثواب والعقاب، وأنه لا بد من أن يبقيه المدة التي يمكن إتمام هذه المعارف فيها.

[شُـــبهة]

فإن قال: فإذا كان لا بد مما ذكرتموه؛ أفليس ذلك يؤدّي إلى أن يبقى أوقاتًا كثيرة وقد أخلّ بالنظر الأول، ولا يلزمه مع ذلك أن يأخذ في النظر في طريق معرفة الله؟ ولئن جاز ذلك أوقاتًا يسيرة لا يجوز أن يبقى أبدًا على هذه الصفة فلا يكلف المعارف. وفي هذا نقض ما ذكرتموه من أن التكليف لا يتم إلا مع تكيلف النظر والمعارف.

قيل له: قد بينّا، من قبل، أنه إذا جعله تعالىٰ بحيث يخطر بباله الخوف من ترك النظر، فلا بد من أن يكلفه معاودة النظر. لكنه إذا أراد تعالىٰ أن يقتصر به على التكليف الأول، فلا بد من أن يزيد الخوف من ترك النظر عن قلبه بسهو أو عارض يعرض له، فلا يكون بعد إخلاله بالنظر الأول مكلفًا معاودة النظر. لأن ذلك إنما يجب متى استمرّ به الخوف من ترك النظر، فأما إذا زال ذلك عن قلبه لم يجب ذلك.

[شُـــبهة]

فإن قال: أفليس ذلك يؤدّي إلى أن يكون كاملَ العقل متكاملَ شروط التكليف، ومع هذا لا يُلزمه النظر في معرفته لعدله وحكمته؟

قيل له: إنه لم يُكلَّف إلا وقد أُلزِم من النظر والمعارف ما ذكرته. لكنه إذا عصى، وكان المعلوم أنه لا يكلف إلا التكليف الأول؛ ولم يرد منه تكرار النظر على الوجه الذي قدمناه، فلا بد من أن يصير بحيث لا يلزمه معاودة النظر، ولا يكون كذلك إلا بإزالة وجوبه. فإزالة وجوبه لا تكون إلا مع زوال الخوف عن قلبه، فيكون في تلك الأوقات مكلفًا بترك الظلم وشكر النعمة وسائر العقليات، ولا يكون مكلفًا بنظر مبتدأ، لأنه قد ضيع ما لزمه من النظر ولم يرد تعالىٰ أن يكلفه أكثر من ذلك. فإذا لم يكلف معاودة النظر، فغير جائز أن يكلف ما لا يتم إلا بتقدم معرفة الله، تعالىٰ، من الشرعيات.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أتقولون: إن الاقتصار به على التكليف الأول يحسن، ويكون حال المكلف ما ذكرتموه؛ أو تقولون إن ذلك لا يجوز؟

قيل له: لو لم نجوّز ذلك، لأدّى فيمن يعصي دائمًا بترك النظر أن يكلف معاودة النظر أبدًا. وفي ذلك إيجاب أن تكليفه ينقطع، لأنه لا بد في كل تكليف يكلف من ذلك أن يلزم أن يبقى مدة، فإذا كلف فيما بعد وقد عصى بترك النظر المعاودةَ وجب أن يزاد في تبقيته، ثم كذلك أبدًا، وذلك فاسد. فإذن يجب جواز الاقتصار على الطريقة الأولى في التكليف، ومتى اقتصر به عليه فلا بد في الخوف مما ذكرناه، وهو أنه تعالىٰ يزيل عن قلبه الأمور التي معها يلزمه النظر في معرفة الله، تعالىٰ، بعدله وحكمته، لأن وجوب ذلك يتعلق بحصول الخوف، فإذا أزاله تعالىٰ عن قلبه سقط وجوبه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن جاز ما ذكرتموه في العاقل الذي ورد عليه الخاطر من قبله، فيجب أن تجوّزوا ذلك فيه وإن لم يقض بترك النظر. وهذا يؤدّي إلى أن يستمر به العقلُ وسائرُ شروط التكليف، ولا يحصل مكلفًا للنظر والمعارف.

قيل له: إذا خطر بباله ما قدمنا ذكره في الخاطر فلا بد من أن يلزمه النظر، على ما بيّناه؛ ولا بد من أن يلزمه النظر حالًا بعد حال، على الترتيب الذي ذكرناه. فكيف يلزم، على ما بيّناه، فيمن يخلّ بالنظر الأول أن يجوّز في المكلّف أن لا يكلف النظر أصلًا؟

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب، على ما ذكرتموه، لو أنه تعالىٰ كلّف هذا العاقل المعارف، وكلّفه مع ذلك النبوّات والشرعيات التي تمتد أوقاتها، أن تقولوا: إنه متى أخلّ بالنظر الأول تبقى هذه الأوقات الكثيرة. ويجوز مع ذلك أن لا يكلف النظر والمعارف وما بعدهما بأن يقتصر به على التكليف الأول فقط.

قيل له: إن النظر والمعارف قد بينا، من قبل، أنه لا بد من كونهما لطفًا في سائر العقليات والشرعيات. فإن كلّف تعالىٰ القليل منهما، فلا بد من تكليف هذين؛ وإن كلف الكثير منهما، فلا بد أيضًا من تكليف النظر

والمعارف. فإذا صح ذلك، فمتى كان المعلوم من حال مَن أخلّ بالنظر الأول أنه يبقى مدة لو عادل النظر لفرغ مما يلزم من النظر والمعارف قبل الأوقات التي يجب أن يبقى إليها. فلا بد من أن يكلف، لأن تكليفه الأفعال فيما بعد يتضمن تكليف النظر والمعارف. فأما إذا كان العدد الذي يبقى من الأوقات هو العدد الذي إن أخذ في معاودة النظر وقد أخلّ بالنظر الأول، لم يأت على آخر ما يجب من ذلك؛ فتكليف النظر زائل عنه، لا محالة، بالوجه الذي ذكرناه، وإن كان فيما يبقى من الأوقات لا بد من أن يكون مكلفًا للعقليات.

[شُـــبهة]

فإن قال قائل: فإن جاز أن يزول عنه تكليف النظر والمعارف، فهلا جاز أن يزول عنه تكليف ما عداهما؟

قيل له: إن ذلك إنما يصح بأن يخرج من أن يكون عاقلًا ومختصًا بشرائط. وقد بيّنا أن ذلك لا يجوز، لأنه يؤدّي إلى أنه تعالىٰ أوجب عليه أفعالًا في أوقات واخترمه دونها، وذلك قبيح.

[شُـــبهة]

فإن قال: فإذا جاز أن يخلّ هو بالنظر الأول، فيخرج من أن يلزمه ابتداء ما بعده من النظر بأن يتعذر عليه إيجاده، فهلا جاز منه تعالىٰ أن يجعله بحيث يتعذّر ذلك عليه وإن كان من قبل قد كلّفه ذلك أجمع.

قيل له: قد بيّنا أنه يجوز بقاء التكليف واستحقاق الذم بأن لا يفعل ما بعد النظر الأول إذا أخلّ بالنظر الأول، لأنه من قبَل نفسه أتى بأن ضيّع ما لزمه من النظر الثاني والثالث، وأن حال زوال التكليف من قبله تعالىٰ بخلاف ذلك. لأنه لا بد من أن يزيل الذم ويوجب قبح التكليف السابق، وهذا بمنزلة ما قدمناه من أن مَن كلف مناولة الكوز فإنه يستحق الذم إذا لم يتعمل لمناولته بقطع المسافة إلى أن يأتي عليه من الأوقات مما يمكنه المناولة فيها. ولا يجوز بدلًا من ذلك أن يستحق الذم إذا اخترمه تعالىٰ أو عجّزه قبل الوقت الذي كان يمكن فيه المناولة. فالعقل قد فصل بين هذين الأمرين.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه إذا أخلّ بالنظر الأول، صار ما بعده من النظر متعذرًا عليه حتى لا يصح أن يبتدئه. وهذا يوجب أن لا يكلف ذلك إذا كان المعلوم أنه يترك النظر الأول؛ لأنه إن كلّف، والحال هذه، أدّى إلى أن يكلف ما لا يقدر عليه.

قيل له: إن النظر الثاني والثالث في مقدوره، وإن أخلّ بالأول. لأنه يمكنه أن يفعل جنس النظر إلا أنه لا يولد معرفة، لأنه إنما يولدها إذا كان ناظرًا فيما يعرفه من الأدلّة، ومن حيث أخلّ بالنظر الأول لم تحصل له المعرفة. والنظر مقدور له في الجنس، فكيف يقال بأنه لا يقدر عليه؟

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه لم يكلف أن يفعل النظر على هذا الوجه، وإنما كلّف أن يفعله على وجه يؤدي إلى المعرفة، وليس ذلك في مقدوره. إذا أخلّ بالنظر الأول، فيجب أن لا يكلف.

قيل له: لو لم يكن ذلك في مقدوره، لم يكن جنسه في مقدوره؛ وإنما لا يتأتى منه أن يفعله لفقد المعرفة، على ما ذكرناه.

[شُـــبهة]

فإن فيل: إنّا نسلّم أن ذلك في مقدوره، لكنه لا يمكنه أن يفعله لفَقْد العلم؛ ولا فرق في سقوط التكليف بين فَقْد العلم فيما يحتاج في فعله إلى العلم، وبيْن فَقْد القدرة.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته، لأن العلم الذي فقده قد كان يمكنه أن يحصّله لنفسه، فمن قبله أتى في عدمه. فالتكليف لا يزول على طريق البناء، وإن زال على طريق الابتداء. لأنه وإن كان لا يمكنه أن يبتدئه، فقد كان يمكنه أن يبنى ذلك على نظر يفعله من قبل؛ فإذا لم يفعل، استحقّ العقاب في الأول وفي سائر ما يليه من النظر الواجب. ولو أنه كان يمكنه أن يُقدر نفسه على الفعل الثاني، بأن يفعل قبله فعلًا، لكان متى لم يفعل ذلك يستحق الذم في

الأول والثاني، لأنه من قبل نفسه أتى. ولولا أن الأمر على ما قلناه، لما صح أن يستحق العبد الذم والمدح على المسببات المتأخرة عن وجود أسبابها. وقد علمنا الطريق، إلى استحقاق الذم والمدح فيها وفي الأفعال المباشرة، لا تختلف. فلو جوّز في المسببات ذلك، لجوّز في سائر الأفعال؛ وفي ذلك إبطال الحمد والذم، وما أوجب ذلك في معلوم الفساد باضطرار.

فصل في بيان الوقت الذي يستحق فيه العقاب أو الثواب في النظر الذي قدمنا ذكره، وفي تركه

اعلم، أن النظر الأول لا شُبهة في أنه يستحق به المدح والثواب إذا فعله، ويستحق العقاب إذا لم يفعله. فأما ما يلزم بعده من النظر فإنه لا يستحق الثواب به إلا إذا فعله على الوجه الذي وجب.

[اختلاف جواب أبي هاشم في المسألة]

فأما العقاب على أن لم يفعله، فقد اختلف جواب شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، فيه فقال في «الجامع الصغير»[(١)] وغيره ما يدل على أنه لا يستحق العقاب بكل جزء منه إلا في الوقت الذي لو فعله وفعل ما قبله كان يستحق الثواب. وقال في «نقض المعرفة»[(٢)]: إنه يستحق العقاب في الجميع إذا لم يفعل النظر الأول، إذا كان المعلوم أنه سيبقى إلى الوقت الذي يمكنه استيفاء النظر فيه. فأما الكلام في المعرفة، فيجب أن يجري على اختلاف أجوبته رحمه الله في المسبب، لأن جوابه قد اختلف فيه؛ فقال في مواضع: يستحق العقاب على أن لم يفعل المسبب عند إخلاله بالسبب. وقال في موضع: لا يستحق العقاب عليه إلا إذا جاء الوقت الذي لو قدم السبب لكان يصح وجوده فيه. وقال رحمه الله[(٣)] في «الجامع الصغير»: إن العقاب الذي يستحقه على أن لم يفعل النظر الأول والمعرفة أكثر مما يستحقه على ما بعده، ويستحق عليه من حيث يصح به ما بعده من النظر والمعارف أكثر مما كان يستحقه لو كان هو الواجب بانفراده، لأن به وبالمعرفة المتولدة عنه يصح ما بعده من النظر

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا، وذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) أي أبو هاشم الجبائي.

والمعارف، فصارا مع وجوبهما مختصّين بتصحيح الواجبات لما بعدهما. فيجب أن يكون ذلك وجهًا في عظمهما، فيستحق لأجل ذلك بهما زيادة ثواب، وبالإخلال بهما زيادة عقاب. كما أن الصلاة، من حيث كانت لطفًا في غيرها من الطاعات، صارت أفضل من واجب لا يكون لطفًا في غيره. والطهارة المصححة للصلاة الواجبة، يكون ثوابها أكثر منها لو وجبت بانفرادها ولمن تكن وجهًا في تصحيح غيرها، وهذا مستمر على الطريقة التي نقولها من أن الفعل قد يعظم إذا أدّى إلى منافع كثيرة، وقد يعظم عقابه إذا فات به المنافع الكثيرة أو استجلبت به المضار العظيمة.

ورأى شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن المسبَّب لا يوجد إلا بسببه؛ فإن أحدنا لو أراد أن يفعله، ولمّا تقدم سببه، لاستحال ذلك منه. فقال لأجل ذلك: إنه عند السبب يستحق ثواب المسبب إذا كان المعلوم في المسبب أنه يوجد لا محالة. ورأى أن عند وجود السبب قد خرج المسبب من أن يكون مقدورًا له، وصار في حكم الواقع، حتى لو أراد التوصل إلى أن لا يقع لتعذّر عليه، فحكم بذلك بأنه قد صار في حكم الموجود في باب استحقاقه ثوابه عند إيجاد السبب. ولذلك لا يحسن، وقد أوجد السبب، أن يُؤمر بالمسبب أو يُنهى عنه. كما لا يجوز أن يؤمر بنفس السبب ويُنهى عنه. فدلّ ذلك على أنه في باب كونه في حكم الموجود، بمنزلة السبب. فيجب أن يستحق به ثوابه ويستحق عنده ثواب المسبب. ولذلك يصح من فاعل السبب أن يتوب فيزيل عن نفسه العقاب الذي يستحقه بالسبب والمسبَّب. ولولا أنه قد استحقهما جميعًا قبل إيجاد المسبب، لما صحت التوبة منه.

وقد علمنا أن الرامي بالقوس إذا علم أن الإصابة تقع بمؤمن، أنه يمكنه التوبة قبل الإصابة. لولا صحة ذلك، لأدّى إلى أن يقبح تكليفه. لأنه كان لا يمكنه إخراج نفسه من أن يستحق العقاب، إلى أن يستحق الثواب بالطاعات التي كلّفها. ولولا أن الأمر كذلك لوجب، إذا رمى ثم مات عقيبه، أن يكون مستحقًا للعقاب على الإصابة بعد الموت بأوقات. ومن حق الميت أن لا يستحق العقاب على الفعل الواقع في حال موته، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه استحقّ العقاب على السبب فيما خصّه وخصّ المسبب جميعًا. ولولا أن الأمر

كذلك، لوجب إذا كان السبب صغيرًا والمسبب كبيرًا أن يكون متى فعل السبب ثم مات قبل وقوع المسبَّب أن يكون من أهل الجنة، ثم صار من أهل النار بعد موته بفعل كان لا يمكنه التقضي منه. وهذا أعظم من قول المُجبرة: إنه يستحق العقاب بفعل لا يمكنه أن يتركه ويعدل عنه إلى ضده.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنكم متى قلتم: إنه يستحق عقاب المسبَّب في حال فعل السبب فقد دخلتم في مثل قول المجبرة، لأنه قد استحق العقاب على فعل لم يحضر وقته ولا يصح وجوده في تلك الحال التي استحق العقاب فيها، وهذا مضارع لقول المجبرة.

قيل له: إنه وإن كان كذلك، فإنما يتوصل بالسبب إلى إيجاد المسبَّب. فإذا فعله وخرج المسبَّب من أن يكون مقدورًا له، صار في حكم الموجود الواقع فاستحق العقاب به وإن لم يوجد، لأنه قد حصل في حكم الموجود بوجود سببه. يبين ذلك أنه بعد إيجاد السبب لو رام أنه لا يوجده لوُجد لا محالة، ولا يتعلق وجوده باختياره؛ ولو عجز بعد وجود المسبِّب أو مات كان لا يخل ذلك بوجوب المسبَّب. فمن هذا الوجه صار في حكم الواقع فاستحق به العقاب، وهذا بمنزلة قولنا: إنه إذا أمر غلامه بالعطية، وأعطى، فإنه يستحق الشكر؛ وإن كانت العطية من فعل غلامه، لما صارت كأنها من قبَله ولمَا أثرت في التمليك بأمره فجلب محل فعله في الحقيقة واستحقّ الثواب بها. فكذلك القول في استحقاق العقاب على ما لم يوجد من المسبَّب عند وجود السبب.

[شُـــبهة]

وإن قال: أفليس قد يجوز أن يوجد المسبب ثم يمتنع وقوع المسبَّب لمانع؛ فكيف يصح أن يستحق عقاب المسبَّب عنده؟

قيل له: إنما يستحق ذلك إذا كان المعلوم أن المسبَّب يوجد؛ فأما إذا علم أن المنع عنه فلا يجوز أن يستحق فيه العقاب البتة؛ فكيف يقال: إنه يستحقه في حال السبب أو في حال المسبَّب؟

[شُـــبهة]

فإن قال: فهذا دليلي عليكم، لأنه لو استحق العقاب على المسبَّب في حال فعله للسبب إذا علم أنه سيوجد، لوجب أن يستحقه، وإن علم أنه لا يوجد. لأن ما إليه في الحالتين لا يختلف سواء وقع المنع أو حصلت التخلية. ولا يتغير ذلك بتغير أحواله في القدرة أو العجز أو العلم أو الجهل.

قيل له: إنه لا يجوز أن يستحق العقاب على ما لا يقع من القبيح البتة، لأن استحقاقه يتبع وقوعه كما يتبع قبح الواقع. فلو كان الواقع حسنًا، كان لا يستحق العقاب به، فبأن لا يستحق ذلك إذا كان غير واقع البتة أولى. فلا بد من كونه واقعًا، وأن يعلم أنه سيقع لا محالة، فيدخل في حكم الواقع إذا وجد سببه من قبل. فلذلك فصلنا بين الحالين، وقلنا: متى وقع المسبَّب فإن العقاب عليه وعلى السبب يُستحق في حال وجود السبب، ومتى علم من حاله أنه لا يقع ويقع المنع عنه، لم يجز أن يستحق العقاب عليه. ويبين ذلك أنه لو كان ذلك المسبب مما يصح أن يبتدئه لوجب مع حصول المنع أن لا يستحق به العقاب لامتناع فعله عليه، فكذلك يجب فيه إذا كان مسببًا.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس قد يصح من نفس فاعل السبب أن يمنع المسبَّب من الوقوع بأن يتراخى وجوده، ويتمكن هو من فعل ضده فيمنع من وجوده؟ فقد صار وجوده من هذا الوجه يتعلق به من حيث يصح أن يتسبب إلى أن لا يوجده، فيجب أن يكون في حكم المبتدأ من الفعل في أنه لا يستحق العقاب به إلا في حاله.

قيل له: إنه، إذا منع من فعله، خرج من أن يستحق به العقاب البتة، وإنما يستحق ذلك إذا لم يفعل المنع. وقد علمنا أنه والحال هذه لا يصح أن يكون المسبَّب في مقدوره حتى يتعلق بقدرته، فيجب أن يستحق العقاب فيه وفي المسبَّب في وقت السبب، على ما ذكرناه. ويبين الحال ما قدمناه أنه إذا أمر غلامه بالعطية، فأفسد الشيء، لم يستحق الأمرُ الثوابَ على ذلك، وإن كان ما إليه في الحالين لا يتغير لما كان الفعل غير واقع. فكذلك القول فيما قدّمناه.

[مقالة لأبي هاشم]

ثم رأى رحمه الله[١] أن المسبَّب، في أنه من فعل فاعل السبب، كنفس السبب، وفي أن وجوده متعلق بقدرته وبه، كهو؛ ورأى أن السبب منفصل من المسبَّب، لأنه قد يجوز وجوده، ولا يقع المسبَّب بأن يحصل عنه منع على بعض الوجوه. ورأى أن المسبَّب قد يصح حصول أمثاله ولا سبب، على بعض الوجوه. فقال، لأجل ذلك: إن عقاب المسبَّب إذا كان معصية منفصل من عقاب السبب، وأنه كما وجب أن يعتبر في نفس السبب أن لا يستحق العقوبة عليه إلا عند وجوده من قبله، فكذلك يجب في المسبَّب أن لا يستحق عليه العقوبة إلا وقد وجد. فكما لا يجوز في السبب أن تتعلق به العقوبة إذا كان المعلوم أنه سيوجد عند حصول الدواعي إليه؛ بل وجب أن يقال: إنه ما لم يوجد فالعقوبة غير مستحقة عليه، وإن تقدمت الدواعي والأمور التي تقتضي فعله للسبب لا محالة. فكذلك لا يجوز أن يقال مثله في المسبب؛ لأن السبب في أنه كالجهة، لوجوب وجوده على بعض الوجوه، كالدواعي في نفس الفعل. فكما لا يجب عند وجودها أن يستحق العقاب على نفس السبب، بل وجب القضاء بأنه يستحق إذا وجد؛ فكذلك القول في نفس المسبَّب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا فيمن رمى مؤمنًا أن لا يمكنه التوبة قبل وصول الرمية إليه. وهذا يوجب، لو مات قبل الإصابة، أن يكون من أهل النار، ولا يتمكن من إزالة العقاب.

[جواب لأبي هاشم]

قيل له: إنه رحمه الله[٢] يجيب عن ذلك بأن التوبة قد تصح من الواقع، ومما سيقع إذا تقدم سببه. كما قد تصح ما يعلمه من العقاب، ومما يظنه مع تجويزه خلاف ما ظنّه. فكما لا يُقضى بالتوبة على العقاب المقطوع به دون المجوّز المظنون، فكذلك يقضى بها على الواقع دون ما هو في

(١) هو أبو هاشم لأن القاضي ذكر آراءه في الصفحات السابقة.
(٢) هو أبو هاشم.

حكمه من المتولد الذي قد تقدم سببه. وإنما كان كذلك، لأن الوجه في وجوب التوبة هو دفع المضرة، وقد ثبت في العقول أن المضار يجب دفعها على كل هذه الوجوه. ألا ترى أن ما حصل من المضار قد يدفع تأثيره بما يفعل من الأفعال؛ وكذلك ما يُخشى من المضار أن يقع، يلزم دفعه بما يمكن ذلك فيه؟ ولذلك ترى العقلاء يتوصلون إلى إزالة الأذى بالديون والأمور الواجبة، وقد يتوصلون بالمشاق إلى أن لا يتحملوا الديون والغرامات وأن في أحد الوجهين سبب المَضَرّة حاصل، وفي الوجه الآخر مترقّب؛ فكذلك القول فيما ذكرناه.

[شُــــبهة]

فإن قال: فكيف يصحّ الندم على ما لم يقع، والتوبة عندكم هي الندم على بعض الوجوه؟

قيل له: إن الأمر إذا صار في حُكم الواقع، صحّ أن يندم عليه كندمه على الواقع. فلا يمتنع أن يندم على الإصابة وإن لم تقع، كما يندم على الرمية التي هي سببها، وتصير الإصابة من حيث خرجت عن أن تكون في مقدوره بمنزلة سببها في صحة الندم عليها. وهذا كما نقوله من أن الندم قد يصحّ فيما نظنه، ويصحّ على ما نعلمه، وإن اختلفت حالهما. فهذا وجه. والصحيح من الجواب أن يُقال: إن الندم على السبب يحلّ محل الندم عليه وعلى المسبَّب إذا وقعا جميعًا. فكما يكون هذا الندم توبة صحيحة منهما جميعًا، فكذلك الندم على الرمية بانفرادها إذا كان المعلوم أو المظنون أنها تُوجِب الإصابة لا مَحالَة لقُبحها، وقُبح ما يجب عنها يقوم في إسقاط العقاب المستحق بهما جميعًا مقام الندم الأول؛ وذلك صحيح في الندم. ألا ترى أنه يُزيل العقاب إذا تعلق بالقبيح على التفصيل وعلى الجملة، وإن كان تعلّقه في الوجهين يختلف؟ فكذلك ما ذكرناه. وهذا ظاهر، على ما بيَّنّاه، من أن الندم يرجع إلى الاعتقادات، لأنه بتصوّر الإنسان حال المَضَرَّة في المسبَّب إذا وقع سببه كتصوّره ذلك فيه إذا وقع بنفسه، فيصحّ معنى الندم والغمّ والأسف فيهما جميعًا، فلا مُعتَرَض عليه بهذا الكلام.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا المذهب أن تقولوا في فاعل السبب: إنه من أهل الجنة، فإذا مات، ثم وقعت الإصابة التي هي كبيرة، أنه يصير من أهل النار. وهذا يؤدّي إلى تغير حاله، وقد مات، بأن يكون كان من أهل الجنة والثواب والولاية، ثم يصير من أهل النار والعقاب والعداوة. وقد علمتم أن الموت يحيل تغير هذه الأحكام، لأنه أكبر من زوال العقل والقدرة، فإذا منعا من تغير هذه الأحوال، فبأن يكون الموت مانعًا منه أولى.

قيل له: إن هذا الضرب من التشنيع إن لزم قائلي هذا القول فهو لازم لأهل المقالة الأولى، بأن يقال: يجب أن تتغير حال المكلف في العقاب والثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان. فإن جاز ذلك، وإن كان المتعالم من حال المكلف أن حاله تتغير في هذا الباب بما يوجد في حال حياته وعقله، ليجوزن ما ألزمتموناه من تغير حاله وقد مات. ولا فرق بين مَن شنع بذلك، وبين مَن شنع في أصل المتولدات[1] بأن قال: إن قولكم بها يؤدي إلى كون الميت فاعلًا بعد موته. فكما أن ذلك لا يضرّ إذا اقتضاه الدليل، فكذلك القول فيما ذكرتموه. وإذا صح أن يوجد منه المسبِّب وهو حيّ عاقل، ثم يموت فيحصل المسبَّب بعد زمان ويكون عند وجوده فعلًا لذلك الميت في الحقيقة وإن كان سبب وجوده قد تقدم، فكذلك لا يمتنع في مثله أن يوجب تغير حاله وهو حي عاقل. فإذا صح ذلك، لم يمتنع أن يوجب تغير حاله بعد موته، وذلك يسقط ما سأل عنه. وإنما صح ذلك من قبل أن استحقاق هذه الأحكام لا يتعلق بالحياة. وإذا كانت في الأصل يجوز أن تستحق ولا تتعلق بما ذكرناه، فما الذي يمنع من تغيرها باستحقاق غيرها والمستحق ميت؟ ألا ترى أن فرعون هو مستحق للعقاب والعداوة والذمّ بعد موته، كاستحقاقه لذلك في حال حياته؟ فلذلك حسُن منا لعن الفراعنة بعد موتهم، ويحسن منا مدح الأنبياء والمؤمنين بعد موتهم، وتعظيمهم وتبجيلهم. فما الذي يمنع أيضًا، مما ذكرناه، من تغير

(١) المتولد: هو كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته. (في التوحيد ص ٥٨).

حال الميت إذا مات على الولاية[١] فيستحق العداوة والعقاب بالإصابة الواقعة عن رمية تقدمت منه؟

[شُـــبهة]

فإن قيل أن جاز ذلك ليجوزن أن تتغير حاله، فيزول عنه الثواب إلى العقاب بفعل غيره. لأن الواقع بعد موته في أنه لا يتعلق وجوده وعدمه باختياره، بمنزلة فعل غيره، وهذا يلزمكم مذهب الجبر.

قيل له: ليس كما ظننته، لأن هذا الواقع بعد موته هو واقع منه في الحقيقة، من حيث اختار سببه وأوجده على الوجه الذي يوجب هذا المسبَّب؛ وقد كان يصح أن لا يفعله، وأن يفعله على وجه لا يولد هذا المسبَّب؛ فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبَّب وهو ميت كتعلقها به لو كان حيًّا، لأن ما إليه في الحالين لا يختلف. وليس كذلك فعل غيره، لأنه لا يتعلق به أصلًا، لا فيما يرجع إليه ولا في سبب له أو ما يجري مجراه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن الملجىء غيره إلى الفعل القبيح يكون في حكم الفاعل له في أنه يستحق الذم والمدح، وإن كان ذلك القبيح من فعل غيره. فقد أجريتم فعل الغير مجرى فعله الواقع عن سبب كان منه، فينبغي أن تقولوا في فعل الغير بعد موته ما قلتموه في السبب المتولد عن سبب وجد في حال حياته.

قيل له: إنا قد نبّهنا على الجواب عن ذلك، لأن فعل المُلجأ يتعلق في كيفية وقوعه بفعل الملجىء فلم يمتنع أن يتعدى حكمه إليه. وإن كنا لا نقول في الملجىء: إنه يستحق العقوبة على فعل الملجأ، وإنما يستحقه على فعله، ويعظم ما يستحقه من حيث يؤدّي إلى فعل الملجأ. ونحن نجعل المُلجأ معذورًا

---

(١) الولاية: هي الاطّلاع على الحقائق الإلهية؛ من معرفة ذاته وصفاته وأفعاله على نحو الشهود. (شرح المصطلحات الفلسفية ص ٤٠٢).

فيما وقع منه من حيث ألجأه الملجىء إليه، فنجعل إلجاءه وجهًا لزوال الذم عن الملجأ. فمن هذين الوجهين يسقط ما سأل عنه في هذا الباب إلجاء.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن السيد إذا أمر غلامه بعطية زيد درهمًا، أن يستحق الشكر على العطية الواقعة من غلامه، وإن كانت فعلًا لغيره؟ فقد أجريتم فعل غيره مجرى فعله. وإذا قلتم: إنه يستحق ذلك الشكر عند الأمر، إذ إضافته العطية إلى الأمر بها يستحق الشكر، وإنما يستحقه لإيصاله النفع إلى غيره على وجه الإحسان، وإيصال ذلك قد يكون بفعله وقد يكون بغيره، فيجري مجرى الآلة له، وقد يكون بأن لا يفعل فعلًا. ألا ترى أن حكيمًا لو قال لغيره: إذا رأيت بين يدي درهمًا، وقد سكت عن مخاطبتك، فاعلم أني أردت تمليكك ذلك وأن تتناوله وتنتفع به؛ فمتى شاهده على هذه الصورة يحسن منه أن يتناول ذلك، ويكون محسنًا، ويستحق الشكر وإن لم يفعل فعلًا. فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم]

فأما استحقاق الشكر عليه، عند الأمر، فهو الصحيح وإن كان كلام شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، قد اختلف فيه على الوجه الذي حكيناه في السبب والمسبب. لأن في هذا الموضع لا يستحق الشكر على تلك العطية، وإنما يصير وجهًا لعظم موقع أمره. وليس كذلك في الحال في المسبب، لأنه يستحق عليه العقوبة، وإنما الكلام في وقت استحقاقه العقوبة عليها؛ فهذا هو الفرق بين الأمرين.

[شُــبهة]

فإن قال: فيجب على هذا القول إذا فعل السبب واجتهد في أن يفعله على الوجه الذي يولد الإصابة في المؤمن، أن يستحق عليه قدرًا من العقوبة إذا وقع المسبَّب. ومتى وقع المنع منه لا من قبله، أن يستحق دونه. وهذا يؤدّي إلى أن يختلف استحقاقه للعقوبة من غير وجه يوجب الفصل.

قيل له: إنّا نقطع فيما سألت عنه أنه لا يستحق العقوبة التي من حقّها أن تستحق على المسبَّب إذا لم يقع، لأنه إنما يستحق عليه ذلك لأجل وقوعها. فإذا علم أنها لم تقع ولا تقع، فمحال أن تستحق به العقوبة. وليس كذلك إذا وقعت، لأنها قد وجدت على الوجه الذي يستحق العقاب بها. ولا يبعد فيمن حاله ما وصفته أن يزداد ما يستحقه من العقاب على السبب من حيث اجتهد في إيقاعه على الوجه الذي يولد المسبب وإن لم يقع ذلك، وإن كان لا يبلغ مبلغ القدر الذي يستحقه إذا وقع. وهذا بمنزلة ما ذكرناه من الآمر والعطية أنها إذا قارنته كان المستحق أكبر منه إذا لم تقارن، وإن كان الآمر قد اجتهد في أن يأمر بالظلم والإحسان على الوجه الذي يدعو إلى امتثال أمره. وهذا بيِّن في إسقاط ما سأل عنه.

واعلم، أن الذي بصرناه من هذين المذهبين في شرح الجامع الصغير(١) وغيره القولَ الآخر، واعتمدنا في ذلك على أن من حق العقاب أن لا يستحق بالفعل الموجود إذا لم يوجد على وجه يقبح عليه. فبأن لا يستحق به وهو معدوم أولى، لأن وجوده لا على الوجه الذي يقبح أقرب إلى وجه الاستحقاق من عدمه. فإذا لم يستحق عليه العقوبة، والحال ما ذكرناه، فبأن لا يستحق عليه وهو معدوم أولى.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن الإصابة وإن كانت معدومة في حال وجود سببها فهي في حكم الموجود من حيث يعلم أنها ستقع لا محالة عن السبب المتقدم؛ وليس كذلك الحال فيما وجد على وجه لا يقبح عليه، لأنه لا يقتضي في المستقبل وقوعه على وجه يقبح عليه فيقال: إنه يستحق به العقوبة للأمر المترقب.

قيل له: إن الذي سألت عنه، إذا صح، فإنما يقتضي أن يستحق على السبب العقوبة، من حيث تولُّد الإصابة ومن حيث يعلم وقوعها لا محالة. وهذا مما لا ننكره، لأنه لا يمتنع فيما لم يقع أن يصير وجهًا لعظم الواقع؛ وعلى هذا الوجه نرتب القول في كثير من الأفعال التي تعظم لغيرها. وإنما

(١) هذا الكتاب للقاضي. وهو مفقود، ولم يصل إلينا. راجع التعليقة السابقة ص ١٢٨، هامش (٢).

أنكرنا القول بأن فاعل السبب يستحق عقوبة المسبَّب وهو غير واقع، فقلنا: إذا كان لو وقع على الوجه الذي لا يقبح لم تستحق به العقوبة، فكذلك إذا لم يقع. وكما ينظر في استحقاق العقوبة بالفعل أن يقع على الوجه الذي يقبح، حتى لو وقع في أوله لا على الوجه الذي يقبح، ثم انتهى إلى أن يحصل على الوجه الذي يقبح، لم يجب أن تستحق به العقوبة في الأول؛ فكذلك القول فيه، ما دام معدومًا غير واقع. ألا ترى أن مَن جوّز البقاء على الاعتقاد، فلا بد من أن يقول في التقليد إذا ضامه العلم المجانس له أن يصير علمًا فيستحق عنده عليه المدح، ومن قبل ما كان يستحق؛ فكذلك القول فيما ذكرناه. ولم نورد هذه المسألة إلا على جهة التقدير، لأن في جواز ذلك في الاعتقاد خلافًا كبيرًا.

واعلم، أن المسبَّب يستحق فاعله عليه العقاب، لا أنه يستحق على السبب زيادة عقاب لأجله. فإذا صح ذلك، فيجب أن يعتبر دخوله في استحقاق العقاب عليه أن يوجد، كما يعتبر ذلك في نفس السبب. وليس كذلك الحال في العقاب الذي يستحقه على فعله ويعظم استحقاقه عليه لأجل فعل غيره، نحو من سن سُنّة سيئة يعلم أنه يُقتدى به فيها ويعمل بها في المستقبل لأجل فعله لها. لأن في هذا الوجه إنما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل مَن اقتدى به، ويصير فعل غيره وجهًا يعظم فعله. ففي هذا الباب لا يعتبر وقوع الأمر الذي به يعظم، بل العلم بأنه سيقع كوقوعه في أنه سيعظم به لا محالة. وهذا كما نقوله في الخبر: إنه لا فرق في كونه كذبًا بين مضامة مخبره على خلاف ما تناوله له في حاله، وبين أن يكون هذا هو المعلوم من حاله في المستقبل في أن كونه كذبًا؛ وقدر العقوبة المستحقة به لا يختلف لما كان حال المخبر كالوجه في كونه كذبًا وقبيحًا، فلم يعتبر وقوعه؛ فكذلك القول فيما قدمناه فكل مسألة وردت عليك، فأين الجواب عنها على هذين الأصلين؟ فإن كان من الباب الذي يستحق به العقوبة به نفسه، فيجب أن لا يستحقه إلا في حال وجوده، كما ذكرناه في المسبب. وإن كانت العقوبة لا يستحقها به، وإنما يعظم ما يستحقه لغيره من القبائح لأجله، فيجب أن لا يمتنع من تقدم الاستحقاق وأن يجوّز حصول المزية في العقوبة، وإن كان حاله يحصل كذلك غير واقع على ما نقوله في الآمر والعطية إلى غير ذلك؛ فالباب مستمر عليه.

[شُـبهة]

فإن قيل: إذا قلتم: إنه يستحق العقاب على الإصابة عند وقوعها، وقد تقدم موت الرامي، فيجب أن يكون مستحقًّا لذلك بعد موته.

قيل له: إن هذه المسألة إنما تصح فيمن تعمد الرمية وقصد بها الإصابة، لأنه إن لم يقصد بها ذلك ولم يتعمدها كان مخطئًا، ولا يستحق مَن هذا حاله العقوبة على المسبب لأنه في حكم الواقع من النائم والساهي. فإذا صح ذلك، وكان في حال فعله الرمية قد تعمد الإصابة وقصدها، فيجب أن يستحق العقوبة على ما فعل. ومتى وقعت الإصابة أن يستحق العقوبة عليها، وإن كان قد مات. وقد بينّا من قبل في أن هذا السؤال أنه يرجع على مَن قال القول الأول، بل يوجب إبطال القول بالتولد. فإذا لم يلزم ذلك، فكذلك لا يلزمنا فيه ما ظنّه السائل. وعلى هذا القول لا نحتاج إلى التعسف في باب التوبة وإلى الكلام في كيفية الندم على ما لم يقع، لأنا لا نوجب استحقاق العقوبة على المسبَّب قبل وقوعه، فيقال لنا: فكيف يتوب منه؟

[شُـبهة]

فإن قال: فإن المسألة لازمة لكم، بأن يقال: يجب إذا فعل السبب وصحت التوبة منه، والمعلوم أن المسبب سيقع لا محالة، أنه لا يمكنه الاحتيال في إزالة ما منه يستحقه من العقوبة. وهذا يوجب أن يدخل في استحقاق العقوبة على وجه لا يمكنه أن يزيل عن نفسه.

قيل له: إن ذلك غير ممتنع عندنا. ألا ترى أن الفعل القبيح الذي يستحق به العقوبة لا سبيل له إلى التحرز من تلك العقوبة قبل أن يفعله؟ فغير ممتنع مثله في نفس المسبب.

[شُـبهة]

فإن قال: إن ما يبتدئه من القبيح يمكنه أن لا يفعله، كما يمكنه بعد فعله أن يتوب منه؛ فله الطريق إلى التحرز من عقوبته في الوجهين جميعًا. وليس كذلك حال المسبَّب، لأنه لا يمكنه أن يتوب منه، وذلك يؤدي إلى ما ألزمناكم.

قيل له: إن توبته من السبب تغير حال المسبَّب عندنا، فيصير بعد التوبة مما لا تُستحق به العقوبة، وإن كان لولا التوبة لكانت تستحق به، فلا يؤدي ما نقوله إلى لزوم ما سألتمونا عنه.

[شُــبهة]

فإن قال: وكيف تكون التوبة من قبيح مغيّرًا حال قبيح آخر، ومخرجًا له من أن تستحق به العقوبة؟ وهذا أعظم مما أردنا أن نلزمكم.

قيل له: إنه لا يمتنع في التوبة ما ذكرناه بأن نفس السبب إذا أوجب وجود المسبب فبدل المجهود فيه تغير حال المسبَّب، لأنه يصيره كأنه لم يفعل السبب. ألا ترى أنا نقيم التوبة من القبيح مقام أن لا يفعل القبيح، وأن يخرج من أن يكون فاعلًا له؟ لكنه لمّا لم يمكنه ذلك، أقمنا التوبة مقامه في إزالة العقوبة. فإذا صح أنه لو تمكن من أن يصير غير فاعل للسبب المتقدم، كأن يكون غير فاعل للمسبب من حيث كان إنما يفعله بالسبب لا بنفسه. فكذلك التوبة من السبب القائمة مقام أن لا يفعله تغير حال المسبب وتُغيِّره. وقد وقع، كأنه لم يقع منه، فلا يستحق العقوبة عليه. فهذا بيّن في كيفية تأثير التوبة من السبب في المسبَّب. وليس كذلك حال ما قالوه، لأنهم أوجبوا أن عقاب المسبَّب، ولمّا وقع، مستحق؛ فلزمهم أن يجوّزوا التوبة من المسبب، ولمّا وقع، على الحد الذي يقع من السبب؛ وإن كان الكلام فيه على ذلك القول يغرب على ما قدمناه، لكنه على هذا الوجه أبين. ويبين صحة ما ذكرناه أن الرامي مؤمنًا إذا علمناه متعمدًا لذلك ثم أردنا أن نذمه، لم يحسن منا أن نذمه القدر الذي لنا أن نذمه إذا علمناه كذلك وعلمنا وقوع الإصابة والقتل بعده. فصار انضمام ذلك إلى السبب المتقدم يوجب أن يحسن منا أن نذم قدرًا زائدًا، فذلك يدلّ على أنه استحقه في حال وقوع المسبب. ألا ترى أنه غلب على ظنّنا، بل لو خبرنا بعضُ الأنبياء أن المسبَّب سيقع لا محالة، لكان الحكم الذي ذكرناه لا يختلف. ولا فرق بين مَن ادّعى اختلاف ذلك، وبين مَن ادّعى ما يذهب إليه بعض المجبرة من أن الذم يحسن على المعلوم من القبائح على ما اعتلوا به في أنه يحسن منه تعالىٰ تعذيب الطفل من حيث علم أنه لو كلّفه لكفر، إلى غير ذلك. فإذا بطل ما قالوه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وهذه الجملة قد أثبتت أن مَن لزمه النظر والمعرفة أنه يستحق الثواب على النظر في حاله، ويستحق على المعرفة القدر الذي من شأنه أن يستحق عليه من الثواب عند وقوعها، لأنه يستحق كلا القدرين عند وجود النظر، لأن الكلام في الثواب كالكلام في العقاب في باب المتولدات. وينبغي أن يكون هذا حال سائر النظر الذي يجب، وسائر ما يتولد عنه من المعرفة، لأن الطريقة في الجميع واحدة. وأما النظر الواجب حالًا بعد حال فلا تعلق لبعضه ببعض، لأن بعضه لا يولد بعضًا كتوليده للمعرفة، فيجب أن يستحق بكل نظر منه الثواب في حال فعله لأنه مبتدأ لا سبب له يقدم.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس إنما يصح أن ننظر في حدوث الأعراض بعد تقدم النظر في إثباتها؟ فقد احتاج هذا النظر في وجوده إلى ذلك النظر.

قيل له: وإن احتاج إليه، فهو غير خارج من أن يتعلق وجوده باختياره، ويصح أن يبتدئه، ويصح أن لا يفعله. فيجب أن يتعلق بما تقدم، كما لا يتعلق ما يفعله من العلم والإرادة بحياة القلب، وإن كانا يحتاجان إليه. وإنما قلنا في أحد الوجهين في السبب والمسبَّب ما تقدم ذكره، لأن بوجوده يخرج من أن يكون متعلقًا بالقادر بعد تقدم سببه، وليس كذلك الحال في ترتيب النظر على النظر. فأما الكلام فيمن لا يفعل النظر الأول ولا يفعل ما بعده من النظر، فقد بينّا اختلاف قوله رحمه الله، وأنه صرّح في الجامع الصغير بأنه لا يستحق العقاب بأن لم يفعل النظر المتأخر عند إخلاله بالنظر الأول، وأنه يستحقه في الحال التي لو فعله وفعل ما قبله لا يستحق به الثواب. ونصّ في نقض المعرفة على أنه متى أخلّ بالنظر الأول، وكان المعلوم أنه يبقى إلى الوقت الذي يمكنه استيفاء جميع الواجب من النظر، بأنه يستحق عقاب جميعه في حال إخلاله بالنظر الأول. وذلك لأن بانتفاء النظر الأول يتعذر إيجاد ما بعده من النظر، حتى يصير في حكم المستحيل منه من حيث كان فرعًا عليه أو على العلم المتولد عنه. وإذا وجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول، على ما بينّا، حلّ من هذا الوجه محل ما يجب وجوده بوجوده من مسبب السبب. فكما يجب في ذلك عنده أن يستحق العقاب والثواب عند المسبب في أحد

القولين، فكذلك القول فيما يجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول. ويبين ذلك أن تعلق انتفاء ذلك بانتفاء النظر الأول أقوى من تعلق وجود السبب بالمسبب، لأن المسبب قد لا يوجد مع وجود سببه لمنع حادث. وليس كذلك انتفاء ما بعد النظر الأول، لأنه يجب انتفاؤه لا محالة لأجل انتفاء النظر الأول. فإذا وجب في السبب والمسبب ما قدمنا، فبأن يجب ذلك في النظر أولى. ويبين ذلك أن المخلّ بالنظر الأول لو كان استحقاق عقابه على أن لا يفعل ما بعده من النظر مترقبًا، لكان يصح على بعض الوجوه أن يفعل ذلك أو يفعل أمثاله. فإذا تعذّر ذلك مع إخلاله بالنظر الأول، فيجب أن يكون مستحقًّا للعقاب على أن لم يفعل الكل في حال إخلاله بالنظر الأول. ويبين ذلك، أنه متى أخلّ بالنظر الأول فقد يلزمه في المستقبل أن يستأنف النظر فيعرف الله؛ ولا يجوز، وقد لزمه ذلك، أن يستحق العقوبة على أن لا يفعل النظر في هذه الأوقات وقد لزمه التشاغل بغيرها، لأنه يؤدّي إلى أن يستحق العقوبة بأن لا يفعل ما لو فعله لكان مستحق العقوبة به. وهذا يؤدّي إلى أن لا يمكنه أن ينفك من القبيح، لأنه إما أن يفعل النظر المخصوص أو لا يفعله، فيجب أن يكون مستحقًّا للعقاب في الوجهين، وهذا محال، فيجب فساد ما أدّى إليه.

[شُبهة]

فإن قيل: وكيف يؤدي إلى ما ذكرتم؟

قيل له: لأنه متى أخلّ بالنظر الأول، ولزمه في المستقبل أن يفعل مثل النظر الأول، لم يصح في تلك الحال أن يفعل النظر الثاني الذي لو كان قدم النظر الأول للزمه فعله. فيجب بذلك، إن فعل النظر الثاني، أن يستحق العقوبة، وإذا لم يفعله فكمثل، على ما بيّنّاه؛ وفي هذا من الفساد ما قدّمناه ذكره.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب إن كان يستحق العقوبة على أن لم يفعل سائر النظر عند إخلاله بالنظر الأول، أن يكون تعالىٰ لو اخترمه وقد أخلّ بالأول أن لا يخرج

من أن يكون مستحقًّا له، كما قلتم في السبب: إنه إذا فعله ثم اخترم، أنه يستحق العقوبة عليه، واخترامه لا يمنع ذلك فيه.

قيل له: لا يجب ذلك. لأنه تعالى لا يجوز أن يكلّفه أجزاء النظر حالًا بعد حال إلا وقد يضمن تمكينه من فِعْلها. وذلك لا يتم إلا بتبقية الأوقات التي تمكّنه، لو أطاع، استيفاءَ جميع الواجب من النظر.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه تعالى وإن كان قد يضمن ذلك، على ما ذكرتم، فقد يصحّ ما سألناكم عنه بأن نقول: فلو اخترمه وقد أخلّ بالنظر الأول، كيف يكون الحال في العقاب الذي يستحقه؟

قيل له: إن المسألة على جهة التقدير قد تصحّ كما ذكرته، والصحيح أن يُقال: إنه تعالى لو اخترمه كان لا يستحق العقوبة بأن يفعل سائر الأجزاء من النظر، لأنه يكون قد أتى في أن لم يفعله من جهته تعالى بأن اخترمه، فلو عاقبه على ذلك لكان مُعاقِبًا له على أمر قد منعه من فِعله؛ فذلك لا يصحّ.

[شُــبهة]

فإن قيل: فهذه المسألة راجعة عليكم في السبب والمسبّب.

قيل له: ليس الأمر كذلك، لأن اخترامه لا يخرج المسبب من أن يقع وقد تقدم سببه في حال حياته على الحد الذي يقع إذا لم يخترم؛ فلذلك صح أن يستحق العقاب عليه، وإن اخترم. وليس كذلك الحال في أجزاء النظر، لأنها تبتدىء فعلًا، فلا تكون بعد الاخترام بأن يكون قد أتى من قبله تعالىٰ من حيث امتنع عليه فعلها، بأولى من أن يكون قد أتى من قبل نفسه من حيث لم يفعل النظر الأول الذي هو مقدمة سائر أجزاء النظر وبها يصح منه إيجاده. فلذلك قلنا: إنه لو اخترمه، لم يستحق العقوبة على أن لم يفعل سائر أجزاء النظر، وإنما يستحقه من حيث أخلّ بالنظر الأول. فلا يمتنع أن يستحق بهذين عقوبة الجميع في الوقت الأول، على ما بيّنّاه.

واعلم، أن الصحيح من القولين ما ذكره رحمه الله في الجامع الصغير، وذلك أن كل جزء من النظر قائم بنفسه في أنه مما يبتدئه المكلف فعلًا، ولا يتعلق وجوده بوجود ما يقدم إلا من حيث كان فرعًا عليه. لأنه قد يصح أن يطيع في النظر الأول ثم يعصي فيما بعده، كأنه يطيع في النظر في التوحيد ويعصي في النظر في العدل أو في النظر في النبوّات. فصار النظر في النبوّات لا تعلق له بالنظر في التوحيد والعدل، ولا يتعلق وجوده بوجود ما لا يبتدىء فعلًا، ويقع بالدواعي والاختيار، فهو منفصل عنه على كل وجه. فإذا صح ذلك وجب، كما اعتبر ما يستحق به من الثواب في حال إيجاده له لا في حال النظر الأول، أن يعتبر عقابه في تلك الحال، فيستحقه إذا لم يفعله في ذلك الوقت، ولا يستحقه في حال النظر الأول.

يبيّن ذلك، ما قدمناه، من أنه لو استحقه في حال إخلاله بالنظر الأول، لكان يستحقه وإن اخترمه. لأن اخترامه لا يخرج سائر النظر من أن يجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول، كما يجب ذلك في حال بقائه، فكان يجب أن يستحق العقوبة في الحالين. وذلك كما نقوله في السبب والمسبب: إنه لو استحق عقوبة المسبب في حال السبب، لم يختلف الحال بين أن يخترم أو يبقى في أنه كان يستحقه إذا وقع المسبب. فكذلك كان يجب أن يستحق مقدار العقوبة على إخلاله بسائر النظر في حال إخلاله بالأول وإن اخترمه، لأن اخترامه كتبقيته في وجوب انتفاء سائر أجزاء النظر. فلو كان كذلك، لكان مستحقًّا للعقاب على ما يمتنع عليه فعله لمنع من قبل غيره، كما يستحقه وإن تمكن من فعله. وقد علمنا أن هذا الوجه يمنع من استحقاق العقوبة على أن لا يفعل الواجب، بل يمنع من وجوبه. فإذا صحّ ذلك، وجب فساد ما أدّى إليه.

[شُــبهة]

فإن قال: إني أقول: متى اخترم أنه لا يستحق، ومتى بقي أنه يستحق، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل له: إنه إذا كان متى بقي صحّ أن يقدر فيه الاخترام، وكان متى قدر ذلك فيه يجب على ذلك القول أن يكون مستحقًّا للعقوبة على الأمر

الذي منع من فعل بالاخترام. فيجب أن يفسد هذا القول في الحالتين، وإن كان في أحدهما الاخترامُ حاصل، وفي الأخرى هو مقدر. ولا يمتنع في المقدر أن يكون كالحاصل في باب باب الدلالة على ما نذكره في مواضع كثيرة.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن هذا بعينه يطعن في قولكم: إنه يستحق العقوبة على سائر النظر، وأنها واجبة عليه وقد أخلّ بالنظر الأول، بأن يقال: كيف يجب عليه ما يمتنع فعله له، وكيف يستحق العقوبة على ما هذا حاله.

قيل له: قد بيّنّا أن امتناع الفعل عليه إذا كان لتقصير من قبله، ولأنه لم يفعل مقدمة ذلك الفعل على وجه لو فعله لأمكنه الاستمرار على أداء الواجب، فلن يخرج ذلك من أن يكون كان واجبًا عليه ومقصّرًا في فعله. فأما لو اخترمه تعالىٰ فإنه لا بد من خروجه من أن يجب عليه، لأن المنع فيه من قبَل غيره لا لتقصير كان منه؛ وقد أوضحنا الفرق بين الأمرين بما تقدم.

وقد تضمنت هذه الجملة الجوابَ عن سائر ما قدمنا ذكره في تقوله القول الآخر، فلذلك لم نُعِده، فَقِسْ العبادات أجمع على هذه الطريقة إذا كان بعضها مبنيًا على بعض وأخلّ بأولها. لأن حكم الجميع لا يختلف لكن ينقسم، ففيه ما يجب ترتيب بعضه على بعض، لأنه لا يصح في الفعل إلا كذلك؛ ومنه ما يترتب بعضه على بعض لأنه لا يحسن في الحكمة إلا كذلك، وإن صح من جهة العقل خلافه.

فصل في معنى قولنا إنه تعالىٰ قد أوجب على المكلف النظر والمعرفة

[شُــبهة]

إن سأل سائل فقال: كيف يصح لكم هذا القول، وعندكم أن الواجب لا يكون واجبًا بإيجاب موجب، وإنما يختص بذلك لصفة له أو لوقوعه على بعض الوجوه؟ وقد أنكرتم على المجبرة هذا القول بأن قلتم: إنه لا يجوز أن يكون الواجب يتعلق وجوبه بالأمر والنهي، وكذلك القبيح. وأنتم

الآن، بهذا القول، داخلون في مثل قولهم؛ بل هم بما ذكروه أعذر لأنهم علقوا قبح القبيح ووجوب الواجب بأمرين معقولين وهما الأمر والنهي، وأعطوا فيهما حقيقة الإضافة؛ وأنتم، فلا يمكنكم ذلك في إضافة إيجاب الشيء إليه تعالىٰ.

قيل له: إنا لا نجوّز أن يكون الواجب واجبًا لموجب أوجبه على وجه، ويُجوّزه على وجه آخر؛ فكل واحد من هذين الوجهين معقول. فأما ما نأباه، فهو القول بأنه لا صفة للواجب تجب لأجله، وأنه إنما يجب لأجل أمر أو اختيار مختار، لأن هذا الوجه فاسد عندنا على ما بيّناه في أول باب العدل. والذي نجيزه في هذا الباب أن يكون واجبًا بإيجابه تعالىٰ من حيث أعلمنا وجوبَه ووَجهَ وجوبه، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حاله. وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منا القبيح، ونستحق فيهما المدح والذم والثواب والعقاب. وهذا معقول، وإنما صرفنا الإيجاب إلى هذا الوجه لأن الدلالة قد دلّت على أن الواجب لا يكون واجبًا لعلّة هي الإيجاب، فيضاف وجوبه إلى فاعل علّته، كما نضيف تحرك الجسم إلى فاعل الحركة. لأن رد الوديعة واجب لا لعلّة، وكذلك شكر المنعم، لكن لأنهما ردّ للوديعة وشكر لمنعم؛ وكذلك القول في سائر الواجبات. وقد أوضحنا القول في ذلك في أول باب العدل، فإذا صح ذلك فلا بد من أن يحمل الأمر في إيجابه تعالىٰ علينا الواجبات على أن الغرض به أنه يفعل ما عنده يجب ذلك علينا من الأمور التي قدمنا ذكرها. فإذا صح ذلك وأعلمنا تعالىٰ، باضطرار أو بدليل، أن النظر في معرفته تعالىٰ واجب، وأن المعرفة واجبة بوجوب النظر الذي يلتمس المعرفة، وجعلنا على صفة المكلفين على ما نقوله في هذا الباب، فقد صح إضافة الإيجاب إليه. لكنه لا بد عند ذلك من أن يريد منا النظر والمعرفة، ليصح كونه موجبًا لهما. لأنه لو أعلمنا ذلك ونصب الأدلّة ثم لم يرد منا ذلك، لم يكن موجبًا. ولو أراد منا ذلك بلا تعريف ولا نصب دلالة، لكان مريدًا لهما على وجه يقبح، فلا يكون موجبًا في الحقيقة. فلا بد من إثبات الأمرين، وإن كان الأولى في الإيجاب الوجه الأول. لأنه تعالىٰ لو لم يرد منا ذلك وقد جعلنا بصفة المكلفين، وعرّفنا ذلك أو دلّنا عليه، للزمنا النظر والمعرفة، ولما سقط

وجوبهما لفقد الإرادة. ولو أنه تعالىٰ أرادهما ولم يفعل هذه الأمور، لسقط وجوبهما، ولم يدخلا في الوجوب بوجود الإرادة. فصح أن الوجه الأول بأن نجعله العمدة في الإيجاب أولى من الوجه الثاني. وقد بينا، من قبل، في أبواب التكليف أنه تعالىٰ إنما يكون مكلفًا بالأمر والإرادة، كما أن المكلِّف في الشاهد لا يكون مكلِّفًا إلا بأن يأمر ويريد ما فيه كلفة ومشقة. والذي ذكرناه، الآن، في إيجابه تعالىٰ أولى، وإن كان في الشاهد ينتفي أن يكون معنى التكليف ما ذكرناه، من حيث لا يصح من الواحد منا من التعريف ونصب الأدلة وجعل المكلف على الصفات التي عندها تلزمه الواجبات ما يصح من القديم، تعالىٰ.

فإذا صحّت هذه الجملة ثبت أن قولنا: إنه تعالىٰ قد أوجب النظر والمعرفة له، معنى صحيح؟ وإن كان قولنا: إن الواجب لا يكون واجبًا بإيجاب موجب، صحيحًا أيضًا، وأحد المذهبين لا ينقض الآخر.

وقد بيّنا، في باب تقدم، أن الإنسان إذا كمل عقله، فلا بد من أن يعرف عند تبينه الداعي وورود الخواطر وجوب النظر عليه في طريق معرفة الله. وبينا أن هذا العلم ضروري على الجملة، وإن كان في التفصيل يحتاج فيه إلى استدلال. فإن كان ضروريًا فهو تعالىٰ فاعل له. فيصح القول بأنه أوجب النظر، لأنه فعله وفعل سائر ما ذكرناه؛ وإن كان مكتسبًا، فلأنه نصب الأدلّة عليه، وهذا بيِّن.

فصل في أنه تعالىٰ بإيجاب النظر يُوجِب المعرفة

اعلم، أن الغرض في إيجاب النظر الوصولُ إلى المعرفة المتولدة عنه. لأن الوجه، الذي له يحسن ويجب، يقتضي ذلك، لأنه إنما يحسن من حيث يتطرّق به إلى زوال الشبه والمعرفة، فإنما يجب تحرزًا من المضرة التي إنما يتم الغرض فيها بالمعرفة. فلا يجوز إذن أن يجب إلا لأجل المعرفة؛ فكيف يصح أن يوجب تعالىٰ النظر ولا يوجب المعرفة؟

فلهذه العلّة نقول: إنه تعالىٰ إذا أراد النظر من المكلف، فلا بد من أن يريد المعرفة؛ وإذا أمر بأحدهما، فلا بد من أن يأمر بالآخر. فالحكمة تقتضي

أن إيجاب النظر يتضمن إيجاب المعرفة، وأن إيجاب أحدهما غير إيجاب الآخر. لأن إعلام المكلف حال أحدهما غير إعلامه حال الآخر، وإرادة أحدهما غير إرادة الآخر. لكننا نعلم، لما قدمناه، أنه تعالىٰ لا بد من أن يوجب المعرفة ويريدها متى أوجب النظر وأراده.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس من قولكم: إن السبب يصح من الحكيم أن يريده، وإن لم يرد المسبب، على ما ذكرتم في أول الكتاب. فهلا جوزتم أن يريد تعالىٰ النظر، ولا يريد المعرفة؟

قيل له: إنما نجيز ما ذكرته إذا كان الغرض مقصورًا على السبب، فأما إذا كان به المسبب فلن نجيز ذلك البتة. وبينّا أن الغرض في النظر ليس بمقصور عليه، بل هو التوصل به إلى المعرفة، فلا يجوز من الحكيم أن يريده ولا يريدها، على ما بيّناه.

[شُبهة]

فإن قيل: أفيجوز منه تعالىٰ أن يريد المعرفة الأولى، ولا يريد منه كمال المعارف التي تدخل في باب التوحيد والعدل؟

قيل له: قد بينّا أن ذلك لا يجوز، لا لأن المعرفة المتأخرة تتولد عن المتقدمة، لكن لأن الغرض بإيجاب المعارف ما يحصل فيه من اللطف للمكلف. وقد بينّا، من قبل، أن اللطف بكماله إنما يحصل متى علم المكلف الثواب والعقاب، وكيفية استحقاقه لهما منه تعالىٰ، وما يقترن به ويتقدمه من المعارف؛ فلذلك لا بد من أن يكلفه تعالىٰ جميع ذلك. وقد بينّا الدلالة على ذلك، وأجبنا لأجله أن لا يجوز منه تعالىٰ اخترام المكلف قبل الوقت الذي يمكنه استيفاء هذه المعارف فيه.

فصل في أنه تعالىٰ يحسن منه إيجاب النظر والمعرفة

اعلم، أن الحسن لا بد من أن يختص بوجه لأجله يحسن، على ما قدمناه في مواضعه، وكذلك الواجب. وقد علمنا أن إيجاب الموجب كالمنفصل

من وجوب الشيء في نفسه؛ فما يدل على أن النظر والمعرفة واجبان، لا يدلّ على حسن إيجاب الموجب لهما. لأنا نرجع بالإيجاب إلى ما قدمناه من الإعلام والأدلّة، فلا بد من بيان الوجه الذي له يحسن منه تعالىٰ إيجابهما. وقد بيّنا أنه لا يمتنع أن يكون الإيجاب قبيحًا، وإن كان الواجب يجب عنده. ألا ترى أن المهدّد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله، يلزمه عند ذلك دفع المال إذا خاف القتل وإن كان ماله وجب من التهدد قبيح؟ فإذا صح ذلك، وجب أن نبين الوجه في حسن الإيجاب، وإن كنا قد بيّنا من قبل الوجه في وجوب النظر والمعرفة. والمعتمد في حسن إيجابهما، إذا ثبت حاجة المكلف إليهما وأنهما لا يحصلان على وجه الاضطرار والإلجاء، أنه قد ثبت أن ما عنده يكون المكلف أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. فلا بد من أن يفعله تعالىٰ إن كان من فعله، أو يوجبه على المكلف إذا كان من فعل المكلف. وقد ثبت أن العلم بأن في الفعل نفعًا يدعوه إلى فعله، وإن علم أنه مسموم أو ظنّ ذلك عند أمارة، دعاه ذلك إلى تركه. يبين ذلك أن العالم بما له من اللذة والمنفعة في المأكول يدعوه إلى فعله. فإن علم أنه مسموم أو ظن ذلك عند أمارة، دعاه إلى تركه. وهذه الطريقة في باب الداعي والصوارف لا تختلف بالأوقات والأعيان، وإنما تختلف أحوال المكلفين فيها لأن بعضهم يعلم ذلك وبعضهم لا يعلم. فأما مع الاشتراك في هذه المعرفة والاختلاف في كونها داعية، لا يصح. فإذا ثبت ذلك، وقد علمنا أن المكلف إذا نظر فعرف التوحيد والعدل، وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات، وأنه يستحقهما من قبله تعالىٰ القادر لنفسه الذي لا يجوز أن يمنع من فعل المستحق، كان عند ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية، لما عرفه من حالهما من النفع والضرر فيهما. فيجب أن يحسن منه سبحانه إيجاب هذه المعارف من حيث كانت ألطافًا، على ما بيّنّاه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس المكلف قد تقع منه المعاصي مع حصول هذه المعارف؛ فكيف يصح القطع على كونها ألطافًا؟

قيل له: إن اللطف قد يكون لطفًا في الفعل بأن يكون الفاعل أقرب عنده إلى أن يفعله، وإن كان لا يختاره لغرض آخر، ولا يخرجه ذلك من أن يكون لطفًا. وقد يكون لطفًا بأن يختار الفعل عنده لا محالة. وكل واحد منهما معقول في بابه، فلا يجوز قصر اللطف على أحدهما دون الآخر. فيحسن منه تعالىٰ أن يلطف للمكلف من كلا الوجهين. وسنبيّن، من بعد، أنه يلزمه تعالىٰ بالتكليف أن يلطف على الوجهين.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فهلّا أوجب تعالىٰ النوافل لأنها داعية كالفرائض؟

قيل له: إنها مسهلة للواجب، ولا يجب أن يكون التسهيل بمنزلة الإلطاف في ذلك. ألا ترى أن العلم بأن في الطريق سبعًا، يقتضي تجنب سلوكه لا محالة؛ والعلم بسهولة سلوكه، لا يقتضي سلوكه لا محالة؛ ولا العلم بالمشقة في سلوكه، يقتضي ترك سلوكه؛ فأحد الأمرين يخالف الآخر؟ فلذلك لا يحسن منه تعالىٰ إيجاب النوافل، وإن حسن منه إيجاب الإلطاف.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس لو اضطر تعالىٰ المكلف إلى هذه المعارف لوقع له المعنى الذي ذكرتموه، وكان لا يجوز أن لا يحصل له ذلك؟ فهلا اضطرّه إليه، وألجأه إلى النظر والمعرفة، ليكون حاله في ذلك أبلغ منه إذا كلفه أن يكتسب ذلك؟

قيل له: إنا سنبين، من بعد، القول في ذلك، ونبين أن الإلجاء إلى ذلك لا يصح، وأن وجه كونه لطفًا هو أن يكون من فعل العبد اكتسابًا؛ ولولا ذلك لكانت الضرورة أبلغ، على ما سأل السائل عنه. لكنه لا يمتنع في الأفعال أن لا تكون لطفًا إلا إذا وقعت من فعل المكلف، كما يجوز في بعضها أن يكون لطفًا من فعله تعالىٰ. وهذا بيِّن في الألطاف وأنها تنقسم إلى هذين القسمين.

[شُبهة على أبي هاشم]

فإن قيل: أليس قد قال أبو هاشم، رحمه الله، إن العلم بالله تعالىٰ، وسائر المعارف لو وجبت، من حيث كان لطفًا، لكانت الضروريات أبلغ من

المكتسب منه؟ فكان لا معنى لتكليف العبد ذلك في جواب أبي علي ابن جلاد رحمه الله[١].

[اعتماد القاضي كلام أبي هاشم]

قيل له: إن الذي اعتمدناه هو الذي ذكره رحمه الله[٢]، واعتمده في الجامع الصغيرة[٣]، وفي مواضع من كتبه. فأما في هذه المسألة فقد قال ما ذكرته، وذكر أنه تعالىٰ إنما حسن منه إيجاب النظر والمعارف لتعريض المكلف لدرجة الثواب لأنه لا يستحقه إلا بفعله، واعترض على كون المعارف لطفًا بما سألت عنه. وقد تأملنا ذلك فوجدناه لا يصح، لأن القائل أن يقول: ينبغي أن تثبتوا للمعارف وجهًا يحسن لأجله أن نوجبه سوى الثواب، لأن من حق الثواب أن لا يستحق على الفعل إلا إذا صح وقوعه على وجوه مخصوصة. ولهذا يقول في الشرعيات: إنها لو لم تكن ألطافًا لم يحسن منه تعالىٰ إيجابها؛ وكما لا يكون واجبًا لا لوجه يقع عليه سوى الثواب، فكذلك لا بد من وجه يحسن الإيجاب لأجله سوى الثواب الذي يستحق به؛ وقد بيّنا القول في ذلك. فإذا ثبت ما ذكرناه، لم يصح أن نجعل هذا الوجه مما يحسن إيجاب المعارف لأجله، فلا بد من ذكر وجه سواه، ولا وجه يصح فيه إلا كونها ألطافًا. ومتى قال في كونها ألطافًا: إنه يلزم في فعل القديم، تعالىٰ، أن يقوم مقام فعله؛ بيّنا أن فيها ما لا يجوز أن يقوم فعل غير المكلف مقامه، بما سنذكره من بعد. فلا يلزم على هذا الوجه ما ألزمناه على الوجه الأول.

[مقالة أبي علي في إيجاب المعارف]

واعلم، أن الشيخ أبا علي، رحمه الله، قد ذكر في وجه إيجاب المعارف أشياء: منها قوله: إنه تعالىٰ قد جعل المكلف بحيث ترد عليه

---

(١) ورد في المتن «ابن جلاد» والصحيح «ابن خلاد»، وهو أبو علي محمد بن خلاد. من أصحاب أبي هاشم الجبّائي. خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه. وكان مقدّمًا من أصحابه. وله من الكتب: كتاب الأصول. (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢).

(٢) أي أبو هاشم الجبّائي.

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الخواطر لكمال عقله، فلو لم يُلزمه المعرفة لكان قد أعلمه ودلّه على أنه لا ضرر عليه في أن لا يفعلها؛ وإذا لم يخل متى لم يفعلها من الجهل والشك، فيجب أن لا تكون عليه مضرة في فعل أحدهما. وهذا يوجب كونه تعالىٰ مبيحًا له الجهل والشك، وإذا قبح ذلك في الحكمة ولم يكن بعد فساده إلا القول بأنه أوجب المعرفة. فيجب أن يحسن منه تعالىٰ الإيجاب، بل يجب متى جعل المكلف على هذه الصفات أن يكلفه لا محالة؛ فيكون إيجاب المعارف، والحال هذه، واجب. وقد يمكن أن نورد هذا الكلام على وجه آخر يكون أبعد من الشبه بأن نقول: إنه تعالىٰ لو لم يوجب عليه المعرفة وقد جعله بحيث لا يخلو منها إلا إلى جهل وشك، أن أعلمه الأمور وأخطر له الخواطر ونصب له الأدلة وأقدره ومكّنه، لوجب أن يكون معذورًا في فعل الجهل أو الشك، لأنه لا يجوز أن لا يعذر في فعل أحدهما ولا يمكنه الانفكاك منهما. فإذا بطل ذلك من حيث قد ثبت قبحهما، فالواجب أن يفعل الأمر الذي بفعله يخرج عنهما وهو المعرفة. وهذا يدلّ على وجوبها، لأنه متى لم نقل بذلك وجب القول بأن المكلف معذور في القبيح، وهذا باطل. ولا يلزمه على ذلك أن يكلف تعالىٰ أهل الجنة، لأنه يضطرهم إلى المعرفة، فهم ممنوعون من القبيح. ولا يلزمه، فيمن ليس بعاقل، ذلك، لأنه ممّن لا يتمكن من ذلك لفقد عقله وتعذر الاستدلال عليه.

وقد ذكر دلالة أخرى، وهو أنه قال: قد ثبت ظهور النعم على المكلَّف وصح من جهة العقل أن شكر النعمة واجب، فإذا لم يتمكن المكلف عند علمه بآثار النعم أن يشكر ويقوم بالواجب عليه من ذلك إلا بأن يُعرّفه تعالىٰ لزمته المعرفة وحسن منه تعالىٰ أن يوجبها عليه لكي يتمكن من أداء الشكر الواجب عليه. ومثّل ذلك بمن عرف نعم أبيه عليه وتمكن من معرفته ليقوم بشكر نعمه العظيمة أنه يلزمه ذلك. فبأن يجيز ذلك في نعمه تعالىٰ أولى، لأنها أصول النعمة، ونعمة الوالد لا تكون نعمة إلا بنعم الله تعالىٰ. ونحن نبين القول في هذه الوجوه، وما يصح منه وما لا يصح، وما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فيه.

[مقالة أبي هاشم في الإباحة]

اعلم، أنه قد بيَّن رحمه الله[١] أن الإباحة إن كانت معنى فيجب أن تكون ما به يصير الشيء مباحًا. كما أن التحريك ما به يصير المتحرك متحركًا، لأنه يستحيل حصول إباحة في العقل ولا يكون مباحًا، كما يستحيل حصول التحريك فيه ولا يكون متحركًا. لكن المباح قد ثبت أنه لا يكون مباحًا لعلّة موجبة. فإن أجريت هذه اللفظة على شيء، فيجب أن تجري علة الدلالة الدالّة على أنه مباح، والخبر عن كونه مباحًا. كما أن الإثبات جُعل عبارة عن الدلالة والخبر المقيدين لثبات الشيء ووجوده. فإذا صح ذلك، وقد علمنا أن الجهل لا يجوز كونه مباحًا لأن الدلالة قد دلّت على قبحه ومن حق المباح أن يكون حسنًا، فيجب أن لا يصح تعلّق الإباحة بها. فكيف يصح أن يقال: إنه تعالىٰ لو لم يوجب المعرفة، لكان قد أباح الجهل؟

[شُــبهة]

فإن قال: الإباحة هي الخبر عن المباح، على ما ذكرتم، لكنها الخبر عن أنه لا ضرر على المكلف في الفعل، فمتى علم ذلك فقد علم كونه مباحًا. ألا ترى أن الواحد منا إنما يبيح لغيره الفعل بأن يدلّه أو يخبره أنه لا ضرر عليه في فعله، ولو أنه تعالىٰ قال نصًا: لا ضرر عليك في فعل الجهل، لكان قد أباحه، فكذلك لو دلّه عليه؟ فإذا وجب أن يكون هذا حال الجهل لو لم تكن المعرفة واجبة، فقد صح ما ذكرته.

قيل له: إن الإخبار عن الشيء بأنه لا مضرة فيه لا يوجب كونه مباحًا، لأنه لو وجب ذلك لاستحال تعلّقه بالقبائح، وقد عرفنا صحة ذلك فيها، فلا يجوز كون ذلك إباحة.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس إذا قال الرجل لغيره: لا ضرر عليك في دخول داري وفي أكل طعامي، فقد أباحه؛ فهلا وجب ما ذكرناه؟

---

(١) أي أبو هاشم.

قيل له: إن صحّ ما ذكرته، فإنما يكون إباحة، لأنه بوجوده يصير دخول الدار وأكل الطعام مباحًا، وليس كذلك حال الجهل لأن بهذا القول لا يصير مُباحًا البتة.

[شُـبهة]

فإن قال: كيف يصح في الشيء أن يكون إباحة في باب ولا يكون إباحة في غيره، ومن حق الأدلّة أن تستمر ولا تختلف؟

قيل له: إذا كان ذلك الشيء إنما دلّ على الإباحة لوقوعه على وجه مخصوص، فإنما يجب أن يقتضي الإباحة متى وقع على ذلك الوجه. وإنما أوجب هذا القول إباحة الأكل ودخول الدار، من حيث وقع من المالك لهما ودلّ على رضاه بذلك وعلى تعجيله والسرور فيهما بدلًا من المضرة، فصار إباحة لذلك؛ وليس كذلك إذا تعلق بالجهل وغيره، لأنه لا يقع على هذا الوجه فيه. وهذا بمنزلة نفع الرجل وهبته، إنه يقتضي التمليك فيما يتبعه ويهبه إذا كان ملكًا له، ولا يقتضي إذا كان ملكًا لغيره. وإن كان القول قد وجد في الحالين، لما اختلف الحال في وقوعه على الوجه الذي يقع عليه. هذا لو صح ما قال؛ فكيف والإنسان لا يكون مبيحًا لدخول داره بأن يقول لغيره: لا ضرر عليك فيه، إلا بتعارف متقدم. لأنه إن لم يفترق به ذلك، وجب أن يكون كاذبًا في قوله: لا ضرر عليك في دخول داري؛ لأنه يستحق بذلك الذم والعقاب. فأما إذا قال الحكيم في فعل قد تقدمت المعرفة به: لا ضرر عليك؛ فحاله لا يتغير بهذا القول، بل يكون قبيحًا على ما كان عليه أو حسنًا. فلو أنه تعالىٰ نصّ فقال: لا ضرر عليك في فعل الجهل؛ لم يتغير الحال في قبحه عند المكلف. فإن أراد تعالىٰ: «لا ضرر عليك» على جهة الخبر، لم يصح لأن المعلوم من حال القبيح أن على فاعله في فعله مضرة. وإن أراد بذلك «أنه لا مضرة عليك من جهتي» بمعنى أنه يغفر عقابه، فإنه يقبح منه تعالىٰ أن يعاقبه، ولا يخرج الجهل من أن يكون قبيحًا وفاعله من أن يكون مستحقًّا للعقوبة، وإن كان تعالىٰ قد أزاله وأسقطه.

[شُبهة]

فإن قال: فيجب على هذا أن يكون تعالىٰ من حيث أخبر في الصغائر بأنها لا مضرة فيها، أن تكون بهذه الصفة.

قيل له: كذلك تقول إنه تعالىٰ لا يعاقب عليها، لكنها لا تخرج من أن تكون قبيحة. والواحد منّا إذا قال في الجهل: إنه لا مضرة عليك فيه؛ فقد أخطأ وكذب، وإن أراد «أني لا أذمك أو لا تستحق الذم من قبلي» فقد أخطأ أيضًا؛ لأن الذم لا يسقط بإسقاطه ويخالف حاله في ذلك حال القديم في إسقاطه العقوبة.

[شُبهة]

فإن قيل: فلو أنه تعالىٰ قال هذا القول في الجهل وغيره من القبائح؛ أليس كان المكلف في حكم من قد أتيح له ذلك؟

قيل له: لا يخرج من أن يعلم قبح هذه الأمور ويلزمه تجنبها، وإن استحق الذم بها، فكيف تصير مباحة؟ قال أبو هاشم، رحمه الله، لو قال تعالىٰ في المعاصي ذلك، لكان مُغريًا بفعلها؛ لأن المكلف إذا عرف أنه تعالىٰ قد أزال عنه الضرر فيما يأتيه من القبيح يكون أقرب إلى أن يفعله لحصول شهوته في فعلها وزوال المضرة الآجلة عنه، فيكون مغريًا له من هذا الوجه. قال رحمه الله: ويجوز أن يكون أبو علي، رحمه الله، أراد بالإباحة هذا المعنى، فإن أراده فهو صواب، وإن أراد الإباحة على الحقيقة فقد بينّا القول فيه. ولا يلزم على هذا الوجه أن يكون تعالىٰ مغريًا للبهائم من حيث لا مضرة عليهم في فعل ما يقبح، وذلك لأن معنى الإغراء إنما يصح في العالم بالأمور. ألا ترى أنه إنما يحصل كذلك متى علم معنى قوله تعالىٰ: لا مضرة عليك في القبيح، وعلم أن ذلك يوجب زوال المضرة فيخرج من أن يكون خوفه داعيه تجنب القبيح، وتصير شهوته ومعرفة ما فيه من اللذة داعية الإقدام عليه. وذلك لا يتم إلا في العاقل العارف، فكيف يلزم ذلك عليه؟

[شُــبهة]

فإن قيل: أفيمكن الاعتماد على هذا الوجه فيما أورده رحمه الله بأن يقال: إنه تعالىٰ لو لم يوجب على العاقل المعرفة، لوجب كونه مغريًا له بالجهل، والإغراء قبيح لا يفعله الحكيم، فيجب أن يكون ملزمًا للمعرفة.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم]

قيل له: لا يصح الاعتماد على ذلك في إيجاب المعارف خاصة. وذلك لأن المكلف له طريق إلى أن لا يفعل المعرفة ولا الجهل بأن يقف ويشك، والشك ليس بمعنى فيكون قبيحًا، ولو كان معنى لم يجب أن يكون قبيحًا فيمن لم تلزمه المعرفة؛ بل لا يقبح البتة عند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، وإن كان الشيخ أبو علي، رحمه الله، قد قال: إنه يقبح إذا كان الشاك قد فعله في حال يلزمه فعل المعرفة منها؛ فأما إذا لم تلزمه المعرفة، فالشك منه حسن. ولذلك قال: إن الواجب، في ابتداء حال التكليف، أن يشك المكلف، لأنه لا يمكنه فعل المعرفة؛ فأما بعد ذلك فإن الشك يقبح منه، لأن المعرفة ممكنة بدلًا منه. ولذلك قال فيما لا دليل عليه: إنه يجب الشك فيه، والشك يحسن فيه لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه. والصحيح ما حكيناه أولًا، لأن الشك لا يقع البتة إلا وفاعله معذور، لأنه إن لم تلزمه المعرفة فالواجب عليه الشك، وإن لزمته المعرفة فمتى لم ينظر من قبل فلا طريق له الآن إلى أن يبتدىء المعرفة، فالشك واجب عليه. فكيف يقال: إنه يقبح على بعض الوجوه؟ وإذا صح أنه يحسن لا محالة على كل وجه، لم يجب أن يكون تعالىٰ مغريًا للمكلّف بالجهل لو لم يُلزمه المعرفة، لأن له طريقًا إلى أن يعدل عنهما إلى الشك الحسن الذي بينا حسنه.

[مقالة أبي هاشم في المكلّف]

ويبيّن صحة ما قدمناه أنه رحمه الله قد قال في المكلف: إنه لا يلزمه النظر في الجزء والطفرة والمداخلة، وأن يلزمه إذا خطر شيء من ذلك بباله أن يشك ويقف. وكذلك قولنا في جميع المعارف، لو لم يكن لإيجابه طريق إلا

هذا الوجه. ولا يجب أن يكون تعالىٰ مغريًا بالصغائر، على ما ذكرناه من قبل، لأنه تعالىٰ لم يعرفنا أعيانها فنميزها من غيرها فيحصل فيها معنى الإغراء، ولأنها تضرّ من حيث تقتضي انتقاص الثواب فلا نسلم فيها أنه لا مضرة فيها البتة. فأما القديم، تعالىٰ، لو عرّف المكلَّفَ أنه لا ضرر عليه في سائر المعاصي، ليَثْبُتَ الإغراء لا محالة؛ ويتعالىٰ الله عن ذلك.

فلهذا قلنا: إنه يحسن منه تعالىٰ أن يغفر الكبائر، ويقبح أن يظهر أنه قد غفرها. لما في ذلك من الإغراء. وكل ما أوردناه يبين أن الاعتماد على هذا الوجه الأول، الذي حكيناه في إيجاب المعرفة، لا يصح.

[اعتماد أبي هاشم في أصل التكليف على دلالة الإغراء]

وإنما اعتمد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في أصل التكليف على دلالة الإغراء[1]، لأنه بين بها أنه تعالىٰ إذا جعله مشتهيًا للقبيح، وأحوجه إليه، ولم يغنه عنه، وقد كان يصح أن يجعله غنيًّا، وخلّى بينه وبين الفعل؛ فلو لم يكن مكلفًا لوجب كونه مغريًا لقوة دواعيه إلى أن يفعل ما يشتهيه، لولا علمه بمضرة تلحقه إذا فعل ذلك القبيح. فبين بذلك أنه لا بد من أن يستحق العقاب على القبيح لو فعله، وذلك يتضمن التكليف. فأما أن يدلّ على تكليف المعرفة خاصة، فبعيد.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم]

وأما ما ذكرناه ثانيًا، فالاعتماد عليه لا يصح، لأنه رحمه الله بناه على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك. وقد صح عندنا بالدليل أنه يصح أن يخلو من ذلك. فإذا صح ذلك فيه، فكيف يقال: إنه تعالىٰ لو لم يكلفه النظر والمعرفة، لكان قد جعله بحيث لا يمكنه أن ينفك من القبيح الذي هو الجهل والشك. وقد يصح عندنا أن يخلو من جميع ذلك، فلا يصح ذلك من وجه

---

(١) الإغراء: هو البعث على الفعل على حدٍّ يصير كالمحمول عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

آخر وهو أن الشك عندنا ليس بمغني فيقال: إنه يضاد المعرفة. وقد بيّنا الحال فيه من قبل، فيجب أن لا يمتنع خروج العاقل من المعرفة والجهل إلى أن يكون شاكًا متوقفًا عن كل اعتقاد وظن. لكن الوجه الأول أقوى، وذلك أن له رحمه الله أن يقول: لو ثبت في الشك ما ذكرتموه، لوجب أن لا يخلو من المعرفة وسائر أضدادها من غير أن أذكر الشك فيها. فلا بد عند ذلك من الرجوع إلى الأصل الذي قلناه أولًا، وإن كان يبعد أن يلتزم القول بأنه لا يخرج عن العلم والجهل إلى الشك. لأن المتعالم من حال المكلف أنه قد يخرج عنهما فيشك في حال ما خطر بباله. ولولا أن الأمر كذلك، كان لا يصح من المكلف في الابتداء أن ينفك من فعل قبيح، لأنه كان لا يخلو من المعرفة إلا إلى الجهل؛ وقد علمناه يخلو منهما إلى الشك، وذلك هو الواجب عليه.

[مخالفة القاضي لأصل أبي هاشم]

وبعد، فلو صح الأصل الذي عليه بنى الدلالة رحمه الله، لكانت الدلالة مدخولة. وذلك أنه يقال له: ما أنكرتُ أن لا تلزمه المعرفة ويقبح منه الجهل ويحسن منه الشك، فيكون له طريق إلى أن يفارق القبيح.

[شُـبهة]

فإن قال: إنه إذا فعل الشك فقد فعل القبيح، كما لو فعل الجهل لكان فاعلًا للقبيح.

قيل له: ولِمَ قلت في الشك: إنه قبيح منه؟

فإن قال: لأنك شك فيما يلزمه أن يعرفه.

قيل له: بيّن، أولا، تلزمه المعرفة، ليصح هذا القول.

فإن قال: لأنه يُنافي المعرفة الواجبة.

قيل له: بين أولًا وجوبها، ليصح ذلك. وهذا يؤدّي إلى أن لا يمكنه أن يعلم وجوب المعرفة إلا بقبح الشك، وأن لا يمكنه أن يعرف قبح الشك إلا

بلزوم المعرفة؛ وذلك يوجب أن لا يعرف واحدًا منهما. فأما الجهل، فإنما صح أن يعلم قبحه لأنه قد ثبت بالعقل أنه يقبح لكونه جهلًا لا لأنه يضاد غيره، فلم يلزم فيه ما ذكرناه في الشك؟

وبعد، فقد بينّا أن الشك فيما يخطر بباله يحسن على كل حال، سواء أمكنه أن يفعل المعرفة، بما شك فيه أو لم يمكنه ذلك. وهذا أيضًا يبطل دلالته، لأنه بناها على أن الشك قبيح، والحال بخلاف ما ذكرناه. وقد بينّا القول في ذلك من قبل وأوضحناه بأن من قوله: إن المسائل الغامضة التي لا يلزم المكلف معرفتها في أول حال تكليفه ولا فيما بعد يلزمه أن يشك فيه، ويكون الشك منه حسنًا وإن أمكنه أن يفعل المعرفة على بعض الوجوه. لأن على ذلك أدلة منصوبة.

[مخالفة أبي هاشم لأبي علي]

فأما ما ذكرناه ثالثًا من أدلته رحمه الله، فقد اعترضه شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، بأن قال: إن وجود العاقل والنعم ومعرفته بها لا يوجب إلا شكر المنعم لها دون التوصل إلى معرفته بعينه. ومثل ذلك تواجد الماء مع شدّة العطش في بعض مضائع المفازة التي يسلكها، إنه وإن علم موقع تلك النعمة وأنها من فعل فاعل، غير واجب عليه أن يطلبه لكي يشكره، وإنما يلزمه أن يشكره على الجملة. فكذلك القول فيما يشاهده من آثار النعم في نفسه، إنه لا يوجب إلا شكر فاعله دون طلب معرفته. فلا بد متى قيل: إن معرفته واجبة بعينه أن يرجع فيه إلى دليل آخر سوى وجوب الشكر.

[شُبهة]

فإن قال: إن نعمه تعالىٰ عظيمة، فهي مخالِفَةٌ لما ذكرتموه.

قيل له: لو وجب في عظيم النعم طلب معرفة المنعم لكي يُشكر، لوجب مثله في يسيرها. وبعد، فإن النعم في الدنيا في الوجه الذي بيّناه قد تتفاوت، ولا تختلف في أن معرفة المنعم لكي يُشكر غير واجب.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس يلزم العاقل طلب معرفة آتية إذا علم عظيم نعمه عليه؟

قيل له: إنه لا يلزمه ذلك لكي يشكره وإن وجب عليه أن يطلبه، وإنما يجب ذلك لعلّة أخرى، فلا يصح أن يجعله أصلًا في هذا الباب، لأن الخلاف فيه كهُوَ في الفرع.

[شُــبهة]

فإن قال: لا يأمن العاقل مع وجوده آثار النعم في نفسه، متى لم يطلب معرفة المنعم، أن يكون متعرّضًا للمضرة ولحرمان إدانتها فيلزمه لذلك المعرفة.

قيل له: إن هذا غير تلك الدلالة، فلا يؤثر فيما أوردناه عليها لو صح، فكيف وهو غير صحيح؟ وذلك لأن معرفته والقيام بالشكر لا يوجب، إدامة تلك النعمة، لأنها تفضل في الثاني كما هي في الأول؛ فكذلك إخلاله بطلب المعرفة لا يوجب انقطاعها، فلا يصح الاعتماد على ذلك. وقد شرحنا القول فيه في باب كيفية ورود الخاطر من قبل.

ومما يعترض به على هذه الدلالة أن علم العاقل بأن ما يجده في نفسه من قبيل النعم علم استدلال، وإنما يعرفه في الجملة باضطرار. فأما في تفضيله، فلا بد فيه من استدلال، وعلمه بأن فاعله قصد وجه الإنعام فيما يعلم باستدلال؛ فكيف يصح أن يقال: إنه يلزمه معرفة الله ليقدم هذا العلم؟ ومن حق هذا العلم أن يكون كالعلم بالله في أنه يقع على جهة الاكتساب، بل لا يصح أن يحصل له العلم بأن فاعل هذه النعم قصد بها وجه الإحسان إلا بعد معرفة الله وتوحيده وعدله. وكل ذلك يبين أن الواجب أن يُعتمد على ما قدمناه في حسن إيجاب النظر والمعرفة.

[شُــبهة]

فإن قيل: وهل يصح أن يعتمد في ذلك على أن يقال: إن المعرفة حسنة، فيجب أن يحسن من القديم، تعالىٰ، إيجابها؟

قيل له: لا. وذلك لأن إيجاب الفعل لا يحسن إلا إذا اختص بوجه الوجه، فأما لأنه حسن فإنه لا يحسن إيجابه. ألا ترى أنه لا يحسن منه تعالىٰ أن يوجب المعرفة بأحوال الناس، وإن كانت متى حصلت كانت حسنة؛ لأن العلم بأن زيدًا أكل وشرب أو أنه طويل وأنه من بني فلان، حسن؛ ومع ذلك لا يحسن منه تعالىٰ أن يوجبه على كل حال؟ وكذلك القول في المباحات والنوافل.

[شُــبهة]

فإن قال: أفيصح أن يعتمد في وجوب معرفة الله، تعالىٰ، على أنه يستجلب بها المنافع التي هي الثواب؟

قيل له: لا يصح ذلك، لأنه لا يعلم استحقاق الثواب إلا بعد تقدم وجوبها فيصير المستدل بذلك مستدلّا بالفرع على ثبوت الأصل. ولأنا قد بيّنا أن الواجب لا يجب لأجل الثواب وإنما يستحق ذلك به متى ثبت له وجه وجوب، فيجب أن يبين ذلك. ثم أيقال: إن الثواب يستحق به، ولا يعترض ذلك فيما اعتمدناه؟ لأنا بينّا للمعرفة التي أوجبها تعالىٰ وجه وجوب، وهو كونها لطفًا؛ وبينّا القول في ذلك، فصح ما قلناه، وإن لم يصح ما سأل السائل الآن.

[شُــبهة]

فإن قال: أفيصح أن يُبين وجهُ النظر والمعرفة من جهة السمع؟

قيل له: لا يصح ذلك، لأنه ما لم يعرف الله، تعالىٰ، بتوحيده وعدله، لا يعلم صحة السمع؛ فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل؟

فصل في أن إيجاب النظر والمعرفة، هل يجب عليه تعالىٰ أم يحسن ولا يجب؟

اعلم، أنا قد بينّا حسن إيجابه تعالىٰ، فأما وجوب ذلك عليه فيجب أن يقال: إنه سبحانه متى جعل المكلف على الصفة التي بينّا، أن مع كونه عليها

لا بد من أن يكلفه. فإيجاب النظر والمعرفة واجب عليه تعالىٰ، ومتى لم يجعله كذلك فهو غير واجب. ولذلك قلنا: إنه من الباب الذي متى حسن وجب، ومتى لم يجب قبح؛ وفصلنا القول فيه من قبل.

[شُــــبهة]

فإن قال: فهذا ينقض قولكم: إن التكليفَ يفضل، ومخالفتكم أصحاب الأصلح في ذلك.

قيل له: إنما نقول ذلك من حيث آلهُ تعالىٰ أن لا يجعل العاقل بهذه الصفة، فلا يكلفه ولا يلزمه أن يجعله كذلك لكي يكلفه؛ وعند القوم أن ذلك واجب في بعضهم، فالخلاف بيننا وبينهم صحيح، والذي قدمناه صحيح أيضًا.

[شُــــبهة]

فإن قال: أليس من قولكم: إن تكليف زيد إذا كان لطفًا في تكليف عمرو فواجب عليه تعالىٰ أن يفعله؛ وذلك ينقض قولكم: إنه ليس بواجب؟

قيل له: إنما نقول بوجوب ذلك بشرط تقدم تكليف غيره. وقد كان يجوز منه تعالىٰ أن لا يكلف ذلك الغير، فلا يكون هذا التكليف واجبًا. وليس كذلك ما يقوله القوم، لأنهم يوجبونه، تقدم تكليف غيره أم لم يتقدم.

[شُــــبهة]

فإن قيل: فالحاصل، من قولكم هذا، أن التكليف واجب في كل حال.

قيل له: قد بيّنا المعنى في ذلك فعبِّر عنه بما أردت؛ فإن قلتَ: إنه واجب بمعنى أنه لا بد من أن يفعله إذا حصل العبد على الصفة التي ذكرناها، فصحيح؛ وإن قلت: إنه ليس بواجب من حيث آلهُ تعالىٰ أن لا يجعله كذلك فلا يكلفه، فصحيح. ولا معتبر بالعبارات إذا صحت المعاني، فالقول في التكليف السمعي يجري على هذا النحو في أنه تعالىٰ متى علم أنه مصحه فلا بد من أن يفعله ويبعث الرسل، ومتى لم يكن هذا حاله قبح ولم يحسن. فعلى هذه الطريقة يجب أن يجري هذا الكلام.

فصل في أنه تعالىٰ قد أوجب النظر والمعرفة على الملكفين

قد بينّا، من قبل، أنه تعالىٰ إنما يوجب الشيء بأن يعرِّف المكلف وجوبَه ووجهَ وجوبه، أو ينصب له الدلالة على ذلك ويريده منه. فإذا ثبت ذلك، وقد بينّا أنه تعالىٰ قد عرّفنا وجوب النظر في معرفته تعالىٰ من حيث قرر في العقول وجوب التحرز من المضار بالوجه الذي يمكن التحرز منه. وقد بينّا أن الخاطر إذا ورد على الوجه الذي فصّلناه في بابه، يخاف العاقل لا محالة خوفًا لا يتحرز منه في ظنّه إلا بالنظر، فيجب أن يعلم وجوب ذلك عليه، كما يعلم بعقله وجوب التحرز من سائر المضار، فإذا صح ذلك، وكان تعالىٰ هو الفاعل لهذه المعرفة، فيجب أن يكون هو المكلف لها. ولا فرق بين كون العلم بوجوب هذا النظر بعينه ضروريًا أو مكتسبًا، في أن على الوجهين جميعًا يضاف وجوبه إليه تعالىٰ؛ فإن كان في أحد الوجهين أوجبه التعريف، وفي الوجه الآخر ينصب الدلالة.

[شُــبهة]

فإن قيل: دلّوا على أنه تعالىٰ قد أراد ذلك من المكلف، ليصحّ القول بأنه قد كلّف؛ لأنه إنما يكون مكلّفًا بالأمر والإرادة.

قيل له: قد بيَّنّا أنه لو يرد ذلك لم يخرج من أن يكون قد ألزم العبد النظر والمعرفة وأن يصحّ أن يقال هذا القول فيه. لكن الصحيح عندنا أنه لا يجوز أن يجعله بتلك الصفة إلا ويريد منه ما قرر وجوبه في عقله لتعريف ونصب الأدلة.

[شُــبهة]

فإن قال: فما الدليل على ذلك؟

قيل له: لأنه تعالى لما أوجب النظر في عقله مع ما فيه من المشقة وقد كان يصحّ أن لا ينفر نفسه عنها ولا يُوجِبه في عقله، فيجب أن يكون إنما فعل ذلك لكونه مُريدًا لتعريضه للمنازل السيئة. وهذا يدلّ على أنه تعالىٰ قد أراد منه هذا الواجب وسائر الواجبات، ولأن إيجابه في عقله أبلغ من أمره

إيّاه بالفعل. فإذا وجب فيما يأمر به ويرغّبه في فعله أن يكون مريدًا له، فبأن يجب فيما أوجبه أولى. وقد بيّنا الكلام في ذلك، من قبل، ونقضناه، فلذلك لم يعد.

[دليل أبي علي على المسألة]

واستدلّ الشيخ أبو علي، رحمه الله، في ذلك بأنه تعالىٰ لما نصب الأدلّة على معرفته وجب أن يكون موجبًا لها وللنظر المؤدّي إليها، وإلا كان نصبه لها عبثًا وتبيان ذلك لا يلزمه فيما يفعله من هذه الأدلّة في الآخرة. لأن هناك من حيث اضطرهم إلى المعرفة منعهم من الاستدلال بها، فلا يكون مؤدّيًا إلى فساد، ولا يجب بنصبه الأدلّة أن يكون مكلفًا من ليس بعاقل، لأنه ممنوع. ولا يلزم بنصبه الأدلّة على المسائل الغامضة أن يكون مكلفًا كل أحد النظر فيها، لأنه يقول: إن أكثر المكلفين كالممنوعين عن النظر في ذلك من حيث لم تتقدم لهم المعرفة بمقدماتها وأصولها. وليس كذلك حال العاقل، لأنه مُمكّن من المعرفة، والخواطرُ ترد على قلبه، والأدلّةُ منصوبة؛ فلو لم يكلف، لكان نصبها عبثًا. ويقول رحمه الله[1]: إذا قيل له إنه تعالىٰ نصب الأدلة لكي ينتفع بها من وجه آخر، لأن الأجسام والأعراض يصح الانتفاع بهما وإن لم يستدل بهما أن الشيء إذا صح الانتفاع به من وجهين، فلو خلقه سبحانه لينتفع به من أحدهما لكان من حكم الغائب من حيث خلقه على وجه يصح فيه كلا الانتفاعين. ويجري ذلك مجرى الفعلين اللذين يختص كل واحد منهما بمنفعة في هذا الباب.

[موافقة أبي هاشم لدليل أبي علي]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، عند هذا الكلام: إن هذا أصل قوي يمكن الاعتماد عليه في المواضع التي تذكر. حتى أنه قال رحمه الله: إن الحكيم منا قد يصح أن يفعل السبب ويريد المسبب لغرض واحد، وإن صح فيه سواه. وبيّن أن لا يصح فيما يفعله تعالىٰ، بل إذا صح في المسبب وجهان

(١) هو أبو علي لأن هذا الكلام هو تتمة لما سبق.

من النفع فلا بد من أن يريدهما جميعًا. وإنما جعل رحمه الله نصب الأدلّة مع التجلية والتمكن دلالة على أنه تعالىٰ قد أوجب النظر والمعرفة وأرادهما.

فليس لأحد أن يقول: هلا اضطر تعالىٰ إلى المعرفة أو ألجأ إليها؛ لأنه لو فعل ذلك كان نصب الأدلّة لا يكون دلالة، وإن كان يصلح الآن كونه دلالة؛ والحال في العقلاء، ما ذكرناه.

فصل في أنه تعالىٰ يوجب النظر والمعرفة على كل مكلّف أو على بعضهم دون بعض

اعلم، أن من قول شيوخنا، رحمهم الله: إنهما يجبان على كل مكلف في وقت من غير اختصاص. ويقولون: إنما يكونان لطفًا إذا كان من فعل المكلف. فلا يجوزون أن يضطر تعالىٰ أحدًا من المكلفين إلى المعارف.

[مخالفة أبي علي في كتابه الأسماء والصفات سائر ما ذكره في كتبه]

وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، في كتاب الأسماء والصفات[1] قد ذكر ما يخالف قوله في سائر كتبه، لأنه قال: إن العلم بأن معرفة الله تعالىٰ لا تجوز أن تكون ضرورية مع التكليف، يستدرك سمعًا. وفصل بينه وبين العلم بأنه تعالىٰ لا يُرى؛ وجوّز لأجل ذلك في موسى عليه السلام أن يريد، بقوله: رب أرني أنظر إليك، المعرفة ـ ومنع من أن يريد بذلك التماس الرؤية بالبصر.

[مخالفة أبي علي للنظام]

فأما سائر كتبه فإنها ناطقة بأن ذلك لا يجوز من جهة العقل، وإن كان هو رحمه الله وسائر شيوخنا يقولون بأنه تعالىٰ قادر على أن يضطر العباد إلى معرفته، ويخالفون في ذلك النظّام رحمه الله[2] وغيَره ممن يمنع من ذلك، ويعظمون الخطأ في هذا الباب. لأنه يجب عليه تجويز كثير من الأجناس أن يكون مقدورًا لنا، وإن لم يكن تعالىٰ قادرًا عليها. وهذا لا يصح، بل يجب في

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) راجع الحاشية الثانية ص ١٣٣ من هذا الجزء.

أهل الآخرة أن يكونوا مضطرين إلى المعرفة، أعني أهل الثواب والعقاب، على ما سنبيِّنه من بعد.

[دليل أبي هاشم في وجوب النظر]

وقد استدل شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنه قال: إنه تعالى لو اضطر العبد إلى المعارف لما حسن منه أن يكلفه، لأنه كان يكون القدر الذي يستحقه على أداء ما كلَّفه من الثواب يسيرًا يجوز التفضّل بمثله، أو يقارب ذلك. وهذا يُوجِب قُبْح التكليف، خصوصًا مَن يعلم أنه يكفر. فإذا بَطُل ذلك، ثبت أنه تعالى لا يضطر أحدًا من المكلَّفين إلى المعارف. وربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على أنه يقول: لو أنه تعالى اضطر إلى المعرفة لكان معرِّضًا المكلّف لدون القدر الذي يجوز أن يعرضه من الثواب، وهذا لا يحسُن.

[دليل أبي علي في وجوب النظر]

وربما مرَّ في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنه تعالى لو كلِّف واضطر إلى المعارف لكان في حكم الملجىء للمكلّف إلى أداء ما كلّف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار؛ فإذا بطل ذلك، وجب أن لا يضطرهم إلى المعرفة، وأن يكلِّفهم ذلك.

[دليل أبي عبد الله في وجوب النظر]

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، في ذلك على أن قال: إنه تعالى لا يضطر أحدًا إلى المعرفة، بل يلزمه فعلها، لأن المتقرّر في العقل أن مَن يحمل المشقَّة في بعض الأفعال لكي يفعل غيره، أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه إذا لم يتحمّل المَشَقَّة، متى كانت صفة الفاعل في الحالتين واحدة. يبيِّن ذلك أن مَن ربَّى ولده ليعلمه، أو اشترى مملوكه ليؤدِّبه، أو سافر سفرًا لبعض الأمور، أنه يكون أقرب إلى ذلك الفعل منه إذا حصلت هذه الأمور من غير كلفة. قال: ولا يلزم على ذلك مَن يتولى الخبز والطبخ أن يُقال: يجب أن يكون في كل حال أقرب إلى أكل ذلك والانتفاع به، منه إذا تولّاه غيره، قال رحمه الله: لأن تولّيه ذلك يغيِّر حاله في تناقص الشهوة وحصول الفتور،

ولو لم يتغير الحال لوجب ما ذكرناه. فإذا صحَّ أن معرفة الله، تعالى إنما تجب من حيث كان لطفًا، وكان وقوعها من جهته أدخل في باب اللطف من الوجه الذي ذكرناه، فيجب أن لا يضطره إليها. وليس بعد ذلك إلا القول بأنه لا مكلّف إلا ويلزمه فعلُها.

[منهج القاضي مع أدلة شيوخه]

ونحن نقول، في كل ما قدَّمناه من الأدلة، ما يتكيَّف به حال ما يصحّ من ذلك، وما لا يصحّ. أما الذي حكيناه أولًا، فإنما يصحّ الاعتماد عليه إذا ثبت أن قدّر ما يستحق من الثواب على سائر العقاب، سوى النظر والمعارف، لا يبلغ قدره أن يحسن التكليف لأجله، وأنه يحسن التفضّل بمثله وبما يقاربه، ولا دليل على ذلك في العقل؛ فكيف يصحّ أن يعتمد؟

[شُــبهة]

فإن قال: إن ما عداهما من الواجبات تقلّ فيه المشقَّة، وربما لا يتفق في الأوقات الكثيرة أن يجب منه شيء؛ فكيف يصحّ أن يستحق به ما يحسُن التكليف لأجله؟

قيل له: إن المكلَّف وإن عرف باضطرار ما قلنا إنه يلزمه من المعارف، فلن يخرج عن أن يكون تكليفه دائمًا. لأنه يلزمه الامتناع من الظلم والكذب وسائر القبائح، وعلى النفس في ذلك مشقة؛ ويلزمه الإقدام على ما يلزم في العقل، وإن انضاف إلى ذلك الواجبات الشرعية كان ذلك أعظم؛ فكيف يمكن القطع على أن قدر ما يستحق به يجوز التفضّل بمثله؟ ويبيِّن ذلك ما نقوله من أن المكلّف يجوز أن يقتصر في التكليف على العقليات. فلو أن بعض مَن خالف في ذلك وزعم أنه لا بدَّ من شرع، تعلق بهذه الدلالة وقال: إن قدر ما يستحق بالعقليات يقلّ ويحسن التفضّل بمثله فلا بدَّ من شرع ينضاف إليها، لكان إنما ينفسد قولَه ما قدّمنا ذكره. فكذلك القول في صحة ما ذكرناه.

[شُــبهة]

فإن قال: إذا لم يكن في العقل ما يقطع به على ما قلناه، فليس فيه أيضًا ما يمنع مما ذكرناه، فجوّزوا فيما عداهما من التكليف أن لا يستحق به إلا القدر اليسير الذي يجوز التفضّل بمثله.

قيل له: إنّا لا نحتاج، في الطعن على ذلك، أن نعلم خلاف ما ذكرته، بل يكفينا فيه أن نبيِّن أن الذي قطعت عليه، ولا يصحّ دليلك إلا بمعرفته، غير مقطوع به في العقل. وإذا ثبت ذلك، صحَّ ما أوردناه من الطعن، ثم يكون الجواب فيما سألت عنه أنه مجوّز عندنا غير مقطوع به. فلو أنه سبحانه اضطر العبادَ أو بعضَهم إلى المعارف لكنّا نقطع إذ ذاك على أن ما عداهما يستحق به ما لا يجوز التفضّل بمثله؛ فإذا لم يحصل ذلك، فالواجب التوقّف.

[شُــبهة]

فإن قيل: فهلّا قطعتم على أن كل طاعة يفعلها المكلّف يستحق بها ما لا يجوز التفضّل بمثله؟ وإلا أدّى ذلك إلى مساواة التفضّل للثواب، وما أدَّى إلى ذلك يؤدِّي إلى تجويز مساواة المتفضَّل عليه للمُثاب.

قيل له: إن الذي دلَّ العقل عليه هو أن المُثاب يجب أن يستحق ما لا يحسن التفضل بمثله في الكثرة والصفة أو في الصفة أو في الصفة وحدها، على حسب اختلاف الناس فيه، ولا دليل في العقل يدل على أنه لا قدر يستحق بطاعة إلا ويجب أن يكون أعظم مما يحسُن التفضّل به؛ بل المعلوم خلافه، لأن كثيرًا من الطاعات لا بدَّ من أن يستحق به اليسير من الثواب. وأكثر من ذلك، قد يتفضَّل تعالى به على مَن يسكنه الجنة من غير تكليف تقدّم.

[تفضيل القاضي كلام أبي علي على أبي هاشم]

هذا على ما يختاره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، من أنه لا بدَّ من مزية الثواب في القدر والصفة. فأما على ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أنه إنما يتميز بالصفة فقط، فالكلام فيه أظهر لأنه لا يجوز أن يتفضَّل تعالى

بمثل قدر الثواب ويكون الثواب ثابتًا منه من حيث يقع منه تعالى على طريق التعظيم والتبجيل.

[شُــبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم من أن الثواب على الطاعات العقلية وتجنّب القبائح فيها إنما يستحق إذا فعلها المكلّف مع المعرفة، لأن للمعرفة تأثيرًا في ذلك.

قيل له: أنكرنا ذلك، لما بيَّنَّاه من قبل من أن العاقل يتمكَّن من معرفة القبيح الذي يقبح عقلًا، ومن معرفة ما يجب من جهة العقل. وإنما يجب هذا ويقبح ذلك، لصفة تخصّهما؛ فقد يصحّ منه أن يقوم بالواجب منهما، ويتجنَّب القبيح على الوجه الذي يلزم ويجب من دون المعرفة. وبيَّنَّا مفارقة ذلك للشرعيات، فلهذا بَطُل عندنا ما سألت عنه. على أنه لو ثبت أن المعرفة تؤثِّر فيها، لم يمتنع أن تحصل المعرفة باضطرار فتؤثِّر. فمن أين أنها إذًا أثَّرت، فلا بدَّ من تكليف النظر لو كانت من فِعْل غيره لم تؤثِّر؟ فكذلك القول في المعرفة.

قيل له: ليس الأمر كما ذكرته، لأن الدلالة قد دلَّت على أن تأثير العلم يحصل بالضروري منه والاستدلال على سواه، وليس كذلك تأثير الإرادة. ألا ترى أن العلم بردّ الوديعة، وبأنها وديعة وبوجوب ذلك لا فرق بين أن يكون ضروريًا أو مُكتَسَبًا في صحة ما يصحّ به. وليس كذلك حال الإرادة، لأنها إنما تؤثِّر متى كانت بمنزلة المراد في أن المُريد كان يجوز أن لا يفعلها ويصحّ أن يقع المراد، وهي على هذا الوجه الذي يقتضيه الداعي.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه متى كُلِّف الواجب على سبيل استحضار المعرفة والفكر في أدلتها أو تذكّر أدلتها، كان أعظم موقعًا منه إذا أدّاه لا على هذه الطريقة. فيجب من هذا الوجه أن تكون المعرفة واجبة لا ضرورية.

قيل له: كأنك تقول: إن الذي قرن إلى ما يؤدِّيه من الواجب واجبًا آخر أن ثوابه يكون أكثر، وهذا مما لا ننكره، لكن نعلم أنه قد يلزم المكلّف فعل الواجب ولا تكون حاله هذه، بل يكون عالمًا بما يلزمه أن يفعل، ويكون العلم ثابتًا على وجه لا يجب فيه تفكّر ولا نظر. فلو أنه تعالى اضطرهم إلى المعارف، لكانت الواجبات إنما تجِب على هذه الطريقة. ألا ترى أن المكلَّف قبل أن يعرف الله، تعالى، يلزمه القيام بالواجبات فلا يؤدِّيها إلا على هذا الحد؟ وفي ذلك إبطال ما سألت عنه.

[شُـــبهة]

فإن قال: أليس الواجبات الشرعيات لا يصحّ أن يؤدِّيها إلا على هذا الحدّ؛ فهلّا جوَّزتم ذلك في كل واجب؟

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل الفصل بين الواجبين ومُفارقة أحدهما للآخر في هذا الباب، وبيَّنَّا أن الشرعيَّات وجه وجوبها أن يؤدِّيها على طريق الخضوع والتذلّل للمعبود، وليس كذلك حال العقليات؛ وفي ذلك سقوط ما سأل عنه. وبعد، فإن الشرعيات إنما يجب أن يؤدِّيها على وجه العبادة والطاعة، فأما أن يجب فيها ما ذكرته من استحضار العلم أو التفكّر والتذكّر، فبعيد. لأن العلم قد يكون ثابتًا له على الطريقة التي يستغني معها عن هذه الأمور، خاصَّة على مذهب مَن يقول بأنه يبقى.

[شُـــبهة]

فإن قال: فأنتم تذهبون إلى أنه لا يبقى، فيجب أن يتجه هذا السؤال عليكم.

قيل له: إنّا وإن قلنا بذلك، فإنّا نُوجِب على المكلّف أن يفعل المعرفة حالًا بعد حال لأمر يرجع إلى وجوبها، لا لأن ما ذكرته شرط في أداء سائر الواجبات العقلية. فلو صارت ضرورية، لسقط وجوبها وخلص وجوب العقليات، وتمكّن من أن يؤدِّيها على الوجه الذي يلزمه، وفي ذلك إبطال ما

سألت عنه على المذهبين جميعًا. على أنه يبعد التعلّق بهذا الدليل على قول مَن يقول إن العلم يبقى، لأنه يجب إذا فعل المعرفة الواجبة ثم أقدم من بعد على كبيرة أن لا يحسن أن يبقى التكليف عليه، إذا كان المعلوم أنه يخترم قبل أن تلزمه المعرفة لأمر حادث، لأن على هذا القول لا يستحق الثواب إلا على ما سوى النظر والمعرفة من حيث أحبط ما تقدَّم من ذلك. فإذا لم يصحّ عندهم هذا القول، فيجب أن يدلّ على ذلك (×) [1] الدليل الثاني، فعلى قوله رحمه الله: لا يصحّ، لأن من أصله أن يحسن منه تعالى أن يقتصر بالمكلف على (×) كأن لو كلفه الأمرين لزاد ثوابه.

فلقائل أن يقول: جوَّز منه تعالى أن يكلفه سائر العقليات ويضطره (×) ذلك القدر الذي يستحقه من الثواب. فما الذي يمنع من ذلك؟ وإنما تستقيم هذه الدلالة على قول مَن (×) فقد أراد أن يعرضه للمنازل العالية. فما اقتضى أن يكلفه بعض الأفعال الذي يستحق به الثواب يقتضي (×) يصحّ أن يستحق ذلك. فإذا كان النظر والمعرفة من هذا الباب، فلا بدَّ من أن يكلِّفه تعالى كل واحد (×) بأن تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر ما يصحّ في هذه المسألة وما لا يصحّ، فلا وجه لإعادته، لكن ذلك لهما (×) أيضًا إذا ثبت أنه يكون لطفًا من فعل العبد كهُو من فعله تعالى. فمتى استوى الحال فيه، صحَّ أن يُبنى على هذا (×) مزية من فعله تعالى لا تحصل بفعل العبد في كل المكلفين أو في بعضهم.

فلقائل أن يقول: إنه تعالى يضطر إلى المعرفة (×) فعلها، لأنه لا وجه لها يحسن لأجله تكليفها، فلا بدّ عند ذلك من أن يبيِّن ثبوت وجه يحسن لأجله تكليفها (×) ذلك من أن يبيِّن ثبوت وجه يحسن لأجله التكليف سوى الثواب وزيادة، ثم يستقيم أن نبني على هذا القول إلا (×) الدلالة الثالثة، فهي أبعد. وذلك أنه تعالى لو اضطر إلى المعارف، لكان لا يبلغ الحدّ بالإنسان إلى (أن) يكون ملجأ فيزول (×) بل كان لا يمتنع أن يكون مضطرًا إلى ذلك،

---

(١) علامة × تدلّ على نقص ترك مكانه خاليًا في النص.

ويكون في سائر الأفعال متردّد الدواعي مُخلًّا بينه وبين الواجبات (×) عليه يستحق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. ويكون سبيله في سائر ما يعرفه سبيل العاقل إذا عرف وجوب ردّ الوديعة على المودع باضطرار في أنه لا يصير ملجأ إلى ردّها، ولا يخرج من أن يكون مكلفًا لذلك؛ وكذلك القول في سائر العبادات.

[شُـــبهة]

فإن قال: فأنتم تقولون في أهل الجنة إذا اضطرهم تعالى إلى المعرفة أنه لا يصحّ أن يكلِّفهم ولا يصحّ مُجامعة التكليف لهذا الاضطرار؛ فهلّا وجب مثله فيما ذكرناه؟

قيل له: إنّا نقول في أهل الجنة أنه لا يجوز أن يكلِّفهم تعالى، لا لأنه اضطرهم إلى المعرفة، لكن لثبوت الإلجاء من وجه آخر. وهو أنه تعالى يعرفهم أنهم لو حاولوا فِعْل القبيح لمنعوا منه ولَحِيلَ بينهم وبينه، فيصيرون عند ذلك مُلجئين إلى أن لا يفعلوا القبائح، ويزول التكليف عنهم. وهذا الوجه لا يُوجِب حصوله لو اضطرهم تعالى في دار الدنيا إلى المعرفة، وإذا لم يحصل ثبت الاضطرار وزال الإلجاء وصحَّ التكليف، وسقط بذلك ما سألت عنه.

[شُـــبهة]

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالى لو جعل المكلّف بحيث يُعاين الجنة والنار إذا حضره ما يستحقه من العقوبة وفعله به، لزال التكليف وحصل ملجأ؟ وهلّا كان العلم الضروري من حيث تمتنع الشُّبهة فيه من كل وجه، بمنزلة مشاهدة ذلك في هذا الوجه؟

قيل له: إن حصول الشيء وحضوره يؤثّر ما لا يؤثّر العلم به إذا تأخّر. ألا ترى أن المُعايِن للمنافع والمَضار يحصل ملجأ إلى تناول المنفعة ودفع المَضَرّة، على بعض الوجوه، ولو علم ذلك لم يحصل الإلجاء؟ فلهذا

فرَّقنا بين الأمرين، والعلَّة في ذلك ظاهرة. لأن حضور العقاب والثواب يقتضي أن يدخل المُطيع الطاعة لأجل ذلك الحاضِر، فيحصل في حُكم الملجأ. فأما إذا كان غائبًا معلومًا وجوَّز في الواجب (×) فلا يستحق به الثواب؛ وفي القبائح أن يندم عليه، فلا يستحق به العقاب، تغيَّرت أحواله إذا كان ذلك صفته عن حاله إذا كان هذا الأمر خاصة (×) تُوجِب مفارقة أحد الأمرين للآخر. فأما ما حكيناه عن الشيخ أبي عبد الله، رحمه الله (×) أن يعتمد في هذا الباب أن هذه المعارف قد ثبت أنه تعالى لم يضطرنا إليها، وأنه ألزمنا (×) أنفسنا. وإنما تقع الشُّبهة في أن هذا الذي ذكرناه واجب على كل مُكَلَّف أو يختلف (×) من الباب الذي يكون لطفًا لشيء يرجع إلى كيفية الأداء، كما نقوله في الصلاة (×) يكلِّفه ويضطره إلى المعرفة، لكان الوجه في ذلك هو لأنها إذا كانت ضرورية كانت أقوى وأبلغ (×) هو حصول العلم فقط، فلا معنى لأن يكلِّفه إياها. وقد علمنا أن كِلا الأمرين مما يُوجِب أن يتساوى (×) فإذا ثبت فينا أنّا لم نضطر إليها، فالواجب بُطلان هذا القول في كل أحد من المكلَّفين. وليس له أن يقول: الله (×) حصول هذا العلم فقط، فله أن يكلِّف وله أن يضطر، ويكون ذلك من الباب المخبر فيه. وذلك لأنه كان (×) فإن كان من فعله حصل تكليفه عبثًا، لأنه يؤدِّي إلى أنه إنما كلَّفه لكي يستحق به الثواب. وقد بيَّنَّا أن ذلك (×) التكليف وأن الثواب إنما يستحق عليه إذا ثبت له وجه وجوب. فكذلك لا بدَّ من ثبوت وجه (×) منه تعالى أن يُوجِبه ويعدل عن الاضطرار إليه.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس في جملة اللطف ما تقولون إنه (×) مُخَيَّر فيه بين أمرين؟ فهلَّا كان هذا بمنزلته؟

قيل له: إنّا لا نُجَوِّز ذلك إذا كان أحدهما من فعل المكلَّف، والآخر من فعله تعالى فيه؛ بل نقول: متى كان الحال هذه فالواجب أن يفعل تعالى ذلك اللطف الذي هو من قبله، بمثل ما بيَّنَّاه من العلَّة.

[شُــبهة]

فإن قيل: أفلستم تقولون في الأمراض والأسقام إن غيرها قد يجَوِّز أن يقوم مقامها في كونه لطفًا واعتبارًا؟

قيل له: يجوز ذلك بأن يكون القائم مقامه من فعله تعالى، على ما بَيَّناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن من الواجبات على العبد ما يكون مُخَيَّرًا فيه، فيكون أحد الأمرين يقوم مقام الآخر في المصلحة؟ فهلَّا جوَّزتم مثله في فعل العبد وفعله تعالى؟

قيل له: إنما قلنا ذلك في فعل العبد، لأنه لا يؤدِّي إلى فساد في التكليف. لأنه تعالى إذا بيَّن له في كل واحدة من الكَفَّارات تقوم مقام الآخر، صحَّ أن يُخَيَّر فيها ولا يُوجِب الواحد منها، بل لو أوجب الواحد منها يفسد ذلك في التكليف. وليس هذا حاله لو كان فعله تعالى يقوم مقام فِعْل العبد، لأنه كان يؤدِّي إلى الوجه الذي بَيَّناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب أن لا تجوِّزوا أن تقوم مقام الواجبات عليكم سواها من ألطاف الله، تعالى، أو من الأفعال التي يصحّ أن تقع منكم.

قيل له: كذلك تقول؛ وقد بيَّنَّا من قبل أن النوافل لا يجوز عندنا أن يقوم مقامها غيرها في وجه التسهيل فضلًا عن الفرائض.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس من قولكم: إن الصلوات وما شاكلها إنما تكون لطفًا من فعلكم؟ فهلَّا جوَّزتم مثل ذلك في المعرفة في بعض المكلَّفين؟

قيل له: إن ذلك لا يلزمنا؛ لأنها لمّا كانت من بعضهم لطفًا إذا كانت من فعله، وكذلك من جميعهم؛ وإنما وجب ذلك، لأنها إنما تكون لطفًا لوقوعها على وجه لا يصحّ إلا أن يكون من فعل العبد، وهو يقع على وجه الخضوع والتذلّل للمعبود، وذلك لا يصحّ فيها لو كانت ضرورية. وليس كذلك حال المعرفة، لأن أحدنا لا (×) على هذا الوجه وإنما يلزمه أن يفعلها على الوجه الذي يمكن إيجادها عليه من غير قصد وكبقية في الأداء (×) يجري مجرى الصلوات. فلو كانت في بعض المكلّفين يصحّ أن تكون ضرورية ولوجب ذلك في سائرهم، لأنها كانت (×) تعمّ الكل، وهي ما بيَّنّاه من الوجهين.

[شُــبهة]

فإن قال: بَيِّنوا لوجوبها على المكلّف وجهًا يقتضي أن الضروري منها لا يقوم مقام المُكتسب.

قيل له: إن ذلك لا يلزم، لأنّا إذا بيَّنّا بما قدَّمناه أنه لا يحسُن منه تعالى أن يضطر إليها، لأنه لو اضطر إليها لوجب ذلك من وجه يعمّ ولا يخصّ، وقد عرفنا التخصيص؛ فقد صحَّ بذلك أن الاضطرار إليها لا يحسُن، فلم يبقَ بعد ذلك إلا الاكتساب. لأنّا قد بيَّنّا فيما تقدَّم أنه لا بدَّ منها في التكليف من حيث كانت لطفًا، فإذا لم يقع إلا من هذين الوجهين وبَطُل أحدهما ثبت الآخر. ويجب أن يعلم في الجملة أن هناك وجهًا يكون لطفًا ولأجله إذا كانت من فعلنا، وإن لم نعرف ذلك الوجه، كما نقوله في كثير من العبادات إذا سُئِلْنا عن وجه المصلحة فيها. لأنّا لا نقطع على ذلك تفصيلًا وإن عرفناه جملة؛ وإنما نذكر الوجه الذي يجوز أن يكون سلاحًا لأجله على جهة التقريب، كما نقوله في المتشابه وغير ذلك، وإن كنّا قد نقول في بعضه على جهة التحقيق.

[شُــبهة]

فإن قال: بيِّنوا لوجوبها مزيّة بما يحصل للضروري على أيِّ وجه سيتمّ.

قيل له: قد يجوز أن يكون الوجه في ذلك ما حكيناه عن الشيخ أبي عبد الله، وقد يجوز أن يكون الوجه في ذلك أن فعل الطاعات يكون على هذا الوجه أنفع وأشقّ إلى غير ذلك. وقد يجوز أن تكون المزية في ذلك أن نعرف الأدلة وسائر ما ينظر فيه وتعلّقها بالمدلول، لأنه لو كان مضطرًا لكان إنما يجب أن يضطر إلى قدر ما يجب أن يعلم دون طريقه والأدلة فيه. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري القول فيه.

فصل في أنه لا يجوز أن يكلّف أحدًا بدلاً من هذه المعارف الاعتقاد أو الظنّ أو ما يجري مجراهما

[شُبهة]

إن سأل سائل فقال: هلّا جوّزتم أن يكون المكلّف إنما يكلّف أن يعتقد ما عليه القديم، تعالى، من الأوصاف سواء كان اعتقاده علمًا أو ليس بعلم. لأن الجميع متّفق في أنه اعتقاد له، على ما هو به، وفي أنه يدعوه إلى فعل طاعاته ومُجانبة معاصيه. لأنه إذا اعتقد أن هناك ثوابًا يستحقه على الطاعة وعذابًا يستحقه على المعصية، دعاه ذلك إلى ما ذكرنا، كما يدعوه إلى ذلك إذا كان عارفًا متيقنًا. فما أنكرتم أن أحد الأمرين يقوم مقام الآخر في كونه لطفًا، وقد قلتم: إن المعرفة إنما تجب من هذا الوجه؛ أولستم تقولون: إنه تعالى لو اضطر، لكان الاكتساب يقوم مقامه في كونه لطفًا؟ فهلّا قام الاعتقاد له على ما هو به مقام العلم في ذلك؟ وهلّا قيل: إن هذا الوجه هو الصحيح لأنه يؤدّي في جُمْلة العامّة إلى أن تسْلموا أو تنجوا من العقاب، وقولكم بأن الواجب هو المعرفة يؤدّي إلى خلافة؟ ومن وجه آخر، وهو أن هذا القول يؤدّي إلى أن مكلّفًا كُلّف ما في وسعه وطاقته. لأن المُتعالم من حال جُمْلة العامّة نحو الأكراد والأعراب ومَن بين الجبال ومَن يختصّ بالبلادة والبُعْد، أنهم لا يجوز أن يستدركوا الأدلة التي توَصّلَ بالنظر فيها إلى العلم. وذلك يُوجِب كونهم مُكَلّفين لِما لا يطيقون، وإثباتهم كُفّارًا مع بذل الجهد، وذلك لا يصحّ. وما أنكرتم من قول يقول بذلك من وجه آخر، وذلك أن أحدنا إذا لقّن الصبي

التوحيد والعدل فاعتقدهما وهو ممَّن لم يبلغ كالذي يفعله المراهق من الاعتقاد، والخبر يحسن. وإذا حَسُن ذلك، فهلّا جاز أن يحسُن مثله من المكلَّف إذا كان صفته ما ذكرنا لأنه في حكم المراهق من حيث لا يتمكن من استدراك لطيف الأدلة؟ وإذا جاز أن يعوِّل مَن ذكرناه من العامَّة في الشرعيات على القبول من العلماء، فهلَّا جاز مثل ذلك في أصور الدين؟ وما أنكرتم من أن الظن في ذلك يقوم مقام العلم، كما قلتم بمثله في أمور الدنيا من التجارات والعلاجات، لأن كل ذلك يدخل في التكليف من بعض الوجوه. فإذا جاز فيها غالب الظن مقام العلم، فكذلك في أصول الدين. بل أنكرتم من أن كل أحد من المكلَّفين إنما كلّف ما في وسعه من الاعتقاد ويكون معذورًا متى فعل ذلك وإن وقع الاختلاف بينهم فيه، كما يقولون بمثله في فروع الشرعيات التي كل مجتهد فيها مصيب.

[رأي جماعة من علماء أهل البصرة في تأويل القرآن عند المشبّه]

وقد ذهب إلى ذلك جماعة من علماء أهل البصرة حتى قالوا: إن المشبِّه متى تأوَّل القرآن فهو كالموحِّد في أنه قد أدَّى ما كلّف، وكذلك القول في سائر المذاهب.

قيل له: إن من حق الاعتقاد أن لا يحسن من المكلّف أن يقدم عليه إلا تابعًا لغيره مما يخرج به من أن يكون في حكم المُبخت الجاهل. ومتى أقدَم عليه، لا على هذا الوجه كان مقدّمًا على قبيح. كما أن الخبر لا يحسُن منه الإقدام عليه؛ إلا مع العلم بحال المخبر، وإلا كان في حكم الكاذب. وإنما يخرج الاعتقاد من أن يكون كذلك، بأن يقع عن النظر في الأدلة، أو بأن يفعله مع تذكّر الأدلة. لأنه متى كان كذلك أمِنَ فيه أن يكون جهلًا، ومتى أقدَم عليه لا على هذا الوجه لم يأمن كونه جهلًا. وقد علمنا أنه كما يقبح الجهل، فكذلك يقبح الإقدام على ما لا يأمنه جهلًا؛ بل لو لم يقبح ذلك، لم يقبح الجهل. وذلك لأن المكلّف قبل إقدامه على الاعتقادات لا يعرف أنه جهل، وإنما يعرف ذلك من بعد. فإذا صحَّ ذلك بما ذكرناه وبما قدَّمناه من قبل في هذا الكتاب، فيجب أن لا يحسُن من المكلّف أن يعتقد في الله،

تعالى، وفي سائر ما يلزم من التوحيد والعدل ما هو عليه أو خلافه، إلا بأن ينظر في الأدلة، على ما قدَّمناه، وإلا لم يأمن كونه جهلًا. وهذا قبيح لا يجوز من الحكيم أن يكلّفه العبد، كما لا يحسن أن يكلِّفه الخبر الذي لا يأمَن كونه كذبًا.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس الاعتقاد والخبر يحسنان من المراهق عند التلقين، وإن كان حالهما ما وصفتم؟

قيل له: لأهل العدل في ذلك جوابان: أحدهما أنّا لا نأخذ مَن ليس بمكلّف بأن يعتقد ولا بأن يردِّد الشهادة على جهة الخبر لكن على جهة التعليم، لكن إذا بلغ يكون قد تعلَّم أمارات الإسلام وما به يتميز من غيره، كما نعلِّمه الصلاة قبل البلوغ لكي يمرن عليه ويعرفه وإن لم يكن مؤدِّيًا له على الوجه الذي يلزم المكلّف؛ فعلى هذ الجواب يسقط السؤال. والثاني، إذا لقَّنَّاه حَسُن منه أن يعتقد، ولولا ذلك لَمَا حَسُن التلقين، وإنما يحسُن منه ذلك لأنه كالبالِغ في اعتقاد ذلك. ولا يمتنع أن نُخبر عند التلقين كما نعتقده، ويحسُن ذلك لأنه في حكم المفعول فيه لأنه لا اختيار له في هذه الأمور التي لا يعرفها ولا يصحّ أن يعرفها وإنما يتبع الملقِّن، فإذا كان الملقّن عالمًا بما يلقِّنه حَسُن منه التلقين وحَسُن ذلك من المتلقِّن، وإذا كان مخطئًا لم يحسُن ذلك وإذا كان معذورًا من حيث زال التكليف عنه. ولا يمكن أن يُقال فيه: إن ما فعله قبيح، لأن الاعتقاد إنما يقبح متى فعله مَن لا يأمَن كونه جهلًا. وهذا إنما يصحّ فيمن تَعرّف حقيقة الجهل وميّزه من العلم، فلا يأمَن ذلك فيما يبتدئه؛ ولا يصحّ ذلك في الصبي. وكذلك الخبر إنما يقبح ممَّن لا يأمَن كونه كذبًا، وذلك لا يصحّ ممَّن لا يعرف حقيقة الكذب والصدق وكيفية تناولهما للمخبر عنهما، فلا يلزم ذلك على ما قدّمناه، وسلم هذا القول. وهذا الوجه كأنه أقوى فيما يقتضيه ورود الشرع به، لأنه قد ورد بأن الواجب أن نلقِّن الصبيان هذا الباب، كما ورد الشرع بأن الواجب أن نأخذهم بفعل الصلاة وما شاكلها، وكِلا الوجهين يُسقِط السؤال.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس يحسُن من العاقل أن يظن الأمور ويعتقدها عند الأمارات، وإن كان لا يأمَن أن يكون اعتقاده جهلًا؛ فكيف يصحّ مع ذلك ما قدَّمتم؟

قيل له: إن الظن له حكم يختصّ به في الوجه الذي يحسُن عليه ويقبح، مخالف للوجه الذي له تحسُن وتقبح الاعتقادات. ولذلك قد يحسُن الظن عند الأمارة وإن كان مظنونه لا على ما ظنه، كما قد يحسُن إذا كان على ما ظنه؛ وليس كذلك الاعتقاد، لأن معتقده إذا لم يكن على ما اعتقده فهو جهل وقبح لا مَحالة؛ فلذلك فرَّقنا بين الأمرين. ولذلك قد يقبُح في الشاهد من أحدنا أن يعتقد في التجارات والعلاجات الشيء لا على طريق الظن، وإن حَسُن منه أن يظن على ما تقتضيه الأمارات.

[شُبهة على قول أبي هاشم]

فإن قال: أوليس من قول أبي هاشم، رحمه الله، أن الظن هو الاعتقاد؟ فكيف يصحّ ما أوردتموه من الفرق؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن الصحيح غير ما قاله، وأنه حسن سوى الاعتقاد. ومن أقوى ما يُوجِب ذلك فيه أن كون الاعتقاد متعلقًا بالشيء على ما ليس به يوجب، وليس كذلك الظن.

[شُــبهة]

فإن قال: فجوّزوا أن يكون اللازم للمكلّف أن يعلم من حال القديم ما ذكرتموه إن سلك طريق الأدلة، أو يجب عليه الظن إن لم يسلك هذه الطريقة وسلك طريقة الأمارات، كما يجب مثله في أمور الدنيا.

قيل له: لا يصحّ ما ذكرته من وجهين: أحدهما أن الظن إنما يقوم مقام العلم فيما لا طريق إلى العلم به؛ فما إذا كان يصحّ طريق العلم، وكان

للمكلّف إلى الوصول إليه سبيل، فيجب أن لا يحسُن الظن بدلًا منه، وإنما يحسُن الظن فيما يتصل بالتجارات وغيرها لأنها ليست من باب العلم؛ وكذلك القول في الاجتهاديات من المسائل. وقد بيَّنَّا أن لمعرفة الله، تعالى، طريقًا تتميز من غيرها، وأن النظر فيها يُوجِب المعرفة؛ فكيف يُقال: إن الظن يقوم مقامه؟ على أن من حق الظن إذا قام مقام العلم أن لا تنفصل الحال من أن تكون مظنونة على ما ظنه، أوليس كذلك في أنه يحسُن في الحالين. أما ترى أن التاجر إذا ظن أنه يربح في بعض التجارات بأمارة فله أن يُقدِم عليها عند الظن، سواء كان مظنونه على ما ظنه أو على خلافه؟ فكان يجب على هذا الموضوع أن يحسُن ممن يدين في الله، تعالى، بخلاف ما يذهب إليه من التوحيد والعدل إذا سلك فيه طريقة الأمارات؛ كما يحسُن ذلك ممَّن يوافق في هذه المذاهب. وهذا يُوجِب أن الحق في المذاهب على اختلافها، وأن كلهم مُحِقُّون.

[شُـــبهة]

فإن قيل: مَن يظن خلاف الحق لا تسلم له الأمارات، وليس كذلك مَن يظن فيه تعالى الحق ويعتقده.

قيل له: إن الأمارات فيمن لا ينظر ولا يسلك طريقة الأدلة إنما يكون بالتقليد وما يجري مجراها، وقد علمنا أنه لا يتميَّزها أحدها من الآخر. وهذه الجملة تبيِّن فساد ما يقوله كثير من العلماء من أن كل مَن اعتقد، في التوحيد والعدل، ما عليه القديم، تعالى، فقد أدَّى ما كُلِّف.

[شُـــبهة]

فإن قال: إن كان الأمر كما قلتم، فكيف تسلم العامَّة ومَن يَدِقُّ فهمه عن استدراك المعارف؟

قيل له: إنه الذي يقوله مشايخنا في هذا الباب من قبل، وذكرنا أن حمل الأدلة واضحة يُستَدرَك بها البعيد من المكلّفين والقريب والذكي منهم

والبليد، وإنما يتفاوتون في اللطيف من المسائل دون ما لا يَسَع أحدًا منهم جهله. فمَن هو مكلَّف من العوامّ لا بدَّ أن يلزمه النظر في هذه الجُمَل وإلا كان مخطئًا، كما أن العالِم يكون مخطئًا متى ذهب عن تفصيل الأدلة، ومَن لا يستدرك ما ذكرناه فليس بمكلَّف أصلًا، والمعرفة بأعيانهم فيمن يدخل في القبيل الأول أو الثاني لا سبيل لنا إليه علمًا، وإن كنَّا قد نظنه لبعض الأمارات إذا ظهرت فيهم عند المعارضة والتلقين. فأما اعتقادهم لا من حيث النظر في جُمَل الأدلة فقبيح لا يجوز من الحكيم أن يكلِّفهم فعله، لِما قدَّمناه.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس الواحد منهم قد لا يستدرك الأدلة؟ فكيف يكلِّفه؟

قيل له: إن كان هذا صفته، فهو غير مكلَّف. لكن عندنا أنه يستدرك الواضح من الأدلة، فأنت تتبيَّن هذا من حالهم إذا جازيتهم للأمور المتعلقة بالدنيا. فإن أحدهم يدقِّق النظر فيه ويتغلغل إلى ما لا يصحّ أن يقف عليه الذكي من أهل العلم المُبَرَّر منهم. وذلك يدلّ على أن الأدلة حاصلة، وإنما ذهبوا عن الطريقة في هذا الباب استرواحًا إلى طلب الراحة، والكفّ عن النظر المُتعِب، إلى ما شاكَلَ ذلك من الوجوه التي تصرف عن النظر في الأدلة من تقليد وغيره، على ما قدَّمنا القول فيه.

[شُبهة تقليد العامَّة في الشرعيات]

فإن قيل: أليس يُسوّغ للعامَّة في الشرعيَّات التقليد؟ فهلَّا جوَّزتم مثل ذلك في أصول الدين؟

قيل له: لأن المقلّد في الشرعيات لا يلزمه أن يعتقد أن ما قلّد فيه هو الدين والحق، وأن المقلِّد مُصيب عالِم وإنما يلزمه أن يعمل بذلك ويتوقف فيما ذكرناه، كما يلزم الحاكم أن يحكم بشهادة الشهود ويتوقف عن صدقهم أو كذبهم. وليس كذلك التقليد في أصول الدين، لأنه لا يمكن فيه

إلا الاعتقاد لمثل ما يعتقده المُقَلَّد وإظار مثل مذهبه، وهذا قبيح على ما بيَّنَّاه.

[شُــبهة]

فإن قال: جوّزوا أن يكون وقوعه على جهة التقليد يُوجِب من حُسنه، مثل ما يُوجِبه إذا وقع عن النظر.

قيل له: إن ذلك لا يصحّ، لأن بالتقليد لا يخرج من أن يكون غير آمِن من كون الاعتقاد جهلًا. ولأن التقليد، على ما بيَّنَّاه من قبل، هو أن يحتذى على المقلَّد فيساويه في الاعتقاد الذي هو جهل بأمر يُجرِجه من أن يكون آمنًا من كون اعتقاده جهلًا. وليس كذلك ما يقع عن النظر، لأنه يعلم من نفسه أنه ساكِن النفس إلى ما اعتقده فقد تميَّز عنده العلم من هذا الاعتقاد الذي لا يأمر كونه جهلًا؛ وذلك ما يُسقِط ما سأل عنه. وما قدَّمناه من قبل في باب صحة النظر والمعرفة وفساد التقليد، يبيِّن فساد هذا السؤال. وهذه الطريقة هي التي يسلكها شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، وقد كشفناها بما أوردناه من زيادة وجواب. فأما الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، فإنه اعتمد في ذلك على أن المعرفة إنما تَجِب من حيث كانت لطفًا؛ ومتى كانت معرفة كان لها من الحكم والحظ في كونها كذلك ما لا يحصل للاعتقاد. ومن حق اللطف أن يحصل على أولى الوجوه في الدعاء إلى الطاعة ومُجانبة المعصية، فيجب أن لا يحسُن منه تعالى أن يكلِّف أحدًا إلا المعرفة، لما لها من المزية في هذا الباب.

وقد بيَّنَّا، من قبل، أن الواجب في اللطف ما ذكرناه، وسنبيِّنه من بعد في أبوابه. فلذلك لا يحسُن منه تعالى أن يكلِّف أحدًا في التوحيد والعدل الاعتقاد والظنّ، وإنما يحسُن منه أن يكلّف المعرفة. فعلى هذا الطريق، يجب أن يجري هذا الباب.

فإذا بَطُلَ أن يكلِّفه تعالى سوى المعارف، فقد دخل في ذلك بُطلان كل قول جانب (ذلك) يُذهِب إليه. ولا يحسُن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو

يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تبخيت ولا تقليد ولا توهّم ولا تصوّر وإن كنّا قد بيّنّا في نفي التشبيه أن التصوّر فيه تعالى يستحيل لفَقْد الشرائط التي لها يصحّ التصوّر. (ويؤيد) ذلك صحة ما نذهب إليه من أن الواجب في كل الديانات على المكلّف أن يعرفه بأدلته، فإن كان من أهل الحمل نظر إلى الأدلة، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها؛ ثم ينظر فيما يَرِد من الشبه، فإن كانت لا تقدح في الأصول وَجَبَ على أصحاب الحمل التوقّف فيها إذا لم ينتهوا لوجه حدّها، وأن يثبتوا على الأصول (فيها)، ويجب على العلماء أن يتشاغلوا بحلّها. فإن كانت قادِحَة في الدلالة، يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال. فعلى هذه الطريقة.

فهرس المحتويات

كتاب النظر والمعارف
الكلام في النظر والمعارف

الباب الاول
الكلام في الجنس الأول بما قدّمنا ذكره

الباب الثاني
الجنس الثاني من الكلام في النظر

الباب الثالث
الكلام في الجنس الثالث من النظر والمعرفة